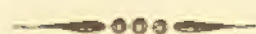
ŒUVRES

DE

M. VICTOR COUSIN.

TROISIÈME SÉRIE

TOME I



PARIS. — IMPRIMERIE CLAYE ET TAILLEFER,
RUE SAINT-BENOÎT, 7.



FRAGMENTS

PHILOSOPHIQUES

POUR FAIRE SUITE

AUX

COURS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

QUATRIÈME ÉDITION

TOME I

Philosophie ancienne

PARIS

LADRANGE | DIDIER

QUAI DES AUGUSTINS, 19 | QUAI DES AUGUSTINS, 59

1847

AVANT-PROPOS.

Les *Fragments philosophiques* reparaissent ici sous une forme nouvelle qui, je l'espère, sera la dernière. D'abord ce n'était guère qu'une collection d'un certain nombre d'articles insérés dans divers recueils périodiques de 1815 à 1826. Depuis, ces *Fragments* se sont tellement accrus d'édition en édition qu'il devenait nécessaire de les distribuer dans un ordre méthodique. Voici celui qui se présentait naturellement. Les cours, tant de la première que de la seconde série, si l'on excepte les leçons consacrées aux systèmes de Locke, de Reid et de Kant, contiennent surtout des vues générales sur la philosophie et sur son histoire. Le second volume de la IIe série pose les fondements d'une histoire universelle de la philosophie ; il détermine les lois de la formation suc-

cessive ou simultanée des systèmes, de leur progrès continu ou de leur retour nécessaire; il peint, ou plutôt il esquisse toutes les grandes époques, toutes les grandes doctrines, toutes les grandes figures philosophiques; il a, telle est du moins mon espérance, donné à cette noble étude de l'histoire de la pensée humaine une impulsion qui ne s'arrêtera point. Mais, il faut en convenir, à côté des principes manquaient souvent les applications et ces recherches spéciales et détaillées d'érudition et de critique, que des cours ne comportent pas, sans lesquelles pourtant il n'y a pas de solide histoire, et qui ont servi de prélude ou de soutien aux entreprises des Brucker et des Tennemann. Disciple de ces maîtres illustres, si j'osais me nommer après eux, je dirais que les *Fragments* répondent à leurs petits écrits[1]. Cette IIIe série est destinée à fournir en quelque sorte les pièces justificatives des deux premières. Elle se divisera donc en autant de parties que l'histoire même de la philosophie : *Philosophie ancienne*, *Philosophie scholastique*, *Philosophie moderne*, *Philosophie contemporaine*. Les *Fragments de phi-*

1. Pour ne parler que de Brucker, voyez *Otium Vindelicum*, Augustæ Vindelicorum, in-12, 1729; *Miscellanea historiæ philosophicæ, literariæ, criticæ, olim sparsim edita, nunc uno fasce collecta*, Aug. Vindel., 1748, etc.

losophie cartésienne, publiés il y a deux ans, font corps avec cette nouvelle série, et doivent être considérés comme le premier volume de la *Philosophie moderne*. Partout le lien de ces dissertations particulières aux vues générales, soit dogmatiques soit historiques, qu'elles développent, a été marqué; partout l'unité d'esprit et de principes, parmi d'inévitables diversités, a été mise en relief; en sorte que ces trois séries ne forment, à proprement parler, qu'un seul et même ouvrage, fruit d'une même pensée poursuivie avec persévérance à travers tant de vicissitudes, je veux dire le renouvellement des études philosophiques parmi nous, sur le double fondement de la Psychologie et de l'Histoire.

Victor COUSIN

1er décembre 1847.

FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES.

PHILOSOPHIE ANCIENNE [1].

XÉNOPHANE [2],

FONDATEUR DE L'ÉCOLE D'ÉLÉE.

Xénophane, fondateur de l'école d'Élée, naquit, de l'aveu de tous les auteurs [3], à Colophon, colonie ionienne de l'Asie Mineure. Les uns le disent fils de Dexius [4] ou Dexinus [5], les autres d'Orthomène [6]; cette dernière opinion a pour elle les meilleurs et les plus nombreux témoignages, et elle a généralement prévalu. Quant à la date précise de sa naissance, parmi bien des contradictions

1. Sur la philosophie ancienne voyez la IIe série, t. II, *Esquisse d'une Histoire générale de la Philosophie jusqu'au XVIIIe siècle*, leç. VIIe : *Philosophie grecque; ses Commencements et sa Maturité;* leç. VIIIe : *Philosophie grecque; ses Développements et sa Fin.*

2. Sur l'école d'Élée, et en particulier sur Xénophane, *ibid.*, leç. VII, p. 166.

3. Cicéron, *De divinat.*, I; Sextus, éd. Fabricius, III, 50, VII, 14, 47; Diogène, IX, 18; Strab., XIV, etc.

4. Diog., *ibid.*

5. Lucien, *in Macrobiis.*

6. Apollodore, selon Diogène. Voyez aussi le faux Origène, *Philosophumena*, éd. Ch. Wolf, p. 94; Théodoret, *Therap.*, *Serm.* IV, etc.

apparentes ou réelles, nous trouvons pourtant trois auteurs qui, malgré la différence d'écoles et d'époques, sont unanimes à cet égard. Sotion, au rapport de Diogène de Laërte, fait Xénophane contemporain d'Anaximandre, ce qui placerait à peu près sa naissance vers la quarantième olympiade; et Sotion, qui vivait près de deux siècles avant notre ère, qui avait voué toute sa vie à l'étude de l'histoire des premiers âges de la philosophie grecque, et qui était entouré, à Alexandrie, des plus riches documents historiques, est une autorité grave. Apollodore, qui était, comme Sotion, très-versé dans l'histoire de la philosophie, et vivait comme lui à Alexandrie, un siècle plus tard, fait aussi naître Xénophane, selon Clément d'Alexandrie [1], à la quarantième olympiade. Enfin, deux siècles avant notre ère, Sextus, qui s'est beaucoup occupé du fondateur de l'école d'Élée et nous en a conservé de précieux fragments, met sans hésiter sa naissance à la même époque [2]. Voilà donc trois auteurs dignes de confiance, qui, s'accordant sur ce point, forment une autorité imposante. De plus, il ne faut pas oublier que Xénophane a vécu très-longtemps. Lucien le fait vivre quatre-vingt-onze ans [3], et encore est-ce trop peu; car Diogène nous a conservé des vers dans lesquels Xénophane nous apprend lui-même quel était son âge au moment où il les composait; et cet âge est celui de quatre-vingt-douze ans [4]. Et comme rien ne prouve que Xénophane soit mort immédiatement après avoir fait ces vers, on peut très-

1. *Stromat.* I.
2. Sext. I, 12.
5. *In Macrob.*
4. Sext. I, 12.

bien, avec Censorinus[1], le faire vivre un siècle, un peu plus ou un peu moins. Or, en partant de la date de la quarantième olympiade, avec Sotion, Apollodore et Sextus, et en nous donnant un siècle entier d'après Xénophane lui-même, nous avons assez d'espace pour y placer tous les récits des auteurs et résoudre leurs contradictions apparentes. En effet, un homme né à la quarantième olympiade, et qui a vécu à peu près un siècle, a dû voir la soixante-cinquième olympiade. Par conséquent il a très-bien pu venir, à la soixante et unième olympiade, comme l'attestent tous les auteurs, lui, Ionien d'origine, s'établir à Élée, dans une colonie phocéenne de la Grande-Grèce, colonie récemment fondée, dont les habitants échappés aux désastres de toutes les autres colonies de l'Asie Mineure, restés seuls libres, à force de courage, au milieu de la commune servitude, offraient un asile et une patrie à tous ceux de leurs compatriotes qui fuyaient le joug des Perses. Il a pu, à l'âge de quatre-vingt-douze ans, c'est-à-dire à la soixante-troisième olympiade, composer les vers rapportés par Diogène. Et quand ce même Diogène dit que Xénophane fleurit vers la soixantième olympiade, rien de plus facile à admettre, en prenant la quarantième pour date de sa naissance; car dans ce cas, il aurait fleuri à l'âge de quatre-vingts ans, ce qui devait être en effet la plus belle époque de son talent et de sa gloire, à l'en croire lui-même. Apollodore, dans le passage cité par Clément, après avoir dit que Xénophane naquit vers la quarantième olympiade, ajoute qu'il prolongea sa vie jusqu'au temps de Darius et de Cyrus; et le faux Origène dit à peu

1. *De die natali*, xv.

près la même chose. Rien encore de plus facile à concevoir ; car Cyrus était dans toute sa puissance vers la cinquante-huitième olympiade ; et Darius étant monté sur le trône à la fin de la soixante-quatrième, Xénophane a pu voir les commencements de son règne. D'ailleurs le faux Origène ne fait mention que de Cyrus. Cependant on fait dire à Eusèbe que Xénophane est né dans la cinquante-sixième olympiade ; et sur cette base on élève un long échafaudage chronologique que nous renverserons d'un seul mot : Eusèbe n'a pas dit que Xénophane naquit, mais qu'il fleurit à la cinquante-sixième olympiade, *clarus habetur*, ce qui est tout différent, et si différent que l'autorité d'Eusèbe est alors pour nous, et détruit l'opinion même que jusqu'ici elle paraissait appuyer. On cite encore des vers de Xénophane, rapportés par Athénée, où il parle de l'invasion des Perses ; et de ces vers on tire la nécessité de le faire aller jusqu'à la bataille de Marathon et même au delà, c'est-à-dire jusqu'à la soixante-quinzième olympiade. Mais nous contestons le sens que l'on veut donner aux vers de Xénophane. Selon nous, ces vers ne font pas allusion à l'invasion du continent de la Grèce, mais bien à celle des côtes de l'Asie Mineure, qui eut tant d'influence sur la destinée de sa première et de sa seconde patrie et sur l'histoire entière de sa vie :

> Voici ce qu'il faut dire auprès du feu pendant l'hiver,
> Couché mollement et bien repu,
> Buvant du vin délicieux, et mangeant des pois chiches :
> Qui es-tu ? d'où es-tu ? quel âge as-tu, mon cher ?
> Quel âge avais-tu quand le Mède arriva ?

Tels sont les vers de Xénophane que nous a conservés Athénée [1]. On y reconnaît un Ionien de cœur et d'habi-

1. Liv. II, ed. Schweighæuser, t. I, p. 209.

tude, qui, s'adressant à un habitant de la nouvelle colonie, relève le charme de la sécurité présente du souvenir de l'infortune passée, et, tranquille à Élée, s'entretient des désastres de Phocée avec un homme qui a grandi depuis ces malheurs, et dont il mesure l'âge actuel sur celui qu'il pouvait avoir quand le Mède arriva. Quelle pouvait être l'invasion du Mède qui importât si fort à un homme d'Élée, sinon celle qui le regardait, c'est-à-dire l'expédition contre les colonies grecques de l'Asie Mineure, et particulièrement contre Phocée, la mère patrie d'Élée? Hérodote [1], qui raconte cette expédition, la défense désespérée des Phocéens, leur fuite nocturne, leurs aventures en Corse et en Sardaigne, et leur défaite par les Carthaginois qui les força de se jeter sur les côtes de l'Italie et d'y fixer leurs pénates, Hérodote nous apprend qu'Harpagus, général de Cyrus et chef de l'expédition, quoiqu'il commandât les Perses, était Mède de nation. Il n'est donc pas impossible que l'expression : *le Mède arriva*, désigne tout simplement cet Harpagus, auteur des maux de Phocée et d'Élée. Mais il est plus probable que c'est une expression générale qui désigne les Perses eux-mêmes, que l'on appelait alors Mèdes, témoin l'expression de *guerre médique* et les expressions latines dérivées de celle-là [2]. Nous convenons bien que les Grecs du continent devaient appeler invasion médique celle qui fut suivie de la bataille de Marathon et de Salamine; mais ce n'est point ici un Grec du continent qui parle à un Grec du continent : c'est un Grec de l'Asie Mineure qui parle à des Grecs de l'Asie Mineure,

1. Liv. II.
2. Horat. — *Neu sinas Medos equitare inultos. Carm.*, I, 2, etc.

pour lesquels le Perse ou le Mède ne peut être que celui qui les attaqua et leur enleva leur patrie, événement terrible et mémorable, par lequel il était naturel que les hommes échappés à ce grand désastre, une fois tranquilles à Élée, comptassent les années de leurs enfants. Les vers de Xénophane, faits à Élée, et adressés à un Éléate, ne peuvent donc désigner que l'invasion des Perses dans l'Asie Mineure, et nullement la guerre médique proprement dite, celle qu'appellent ainsi les historiens et les poëtes du continent. Cette interprétation, qui nous semble incontestable, résout les difficultés que l'on pourrait tirer contre nous des vers de Xénophane cités par Athénée ; et par là tombe le seul argument plausible sur lequel repose, avec la fausse autorité d'Eusèbe, tout l'édifice chronologique de Casaubon [1], de Bayle [2], de Dodwel [3], de Feuerlin [4], de Brucker [5] et de Harles [6].

Nous avons vu que les témoignages en apparence les plus opposés, bien examinés, se concilient et concourent au même résultat. Ce résultat, si bien appuyé, ne peut plus être ébranlé par la seule autorité de Timée, qui, selon Clément [7], fait naître Xénophane au temps de Hiéron, tyran de Sicile, et du poëte Épicharme. Nous ne dissimulerons pas qu'il y a dans les *Apophthegmes* [8] de Plutarque une anecdote qui se rapporte à l'opinion de Timée. Xénophane, selon Plutarque, s'étant plaint à Hiéron de

1. Sur Athén. II.
2. *Dictionn.* art. *Xénoph.*
3. *De veteribus Græcor. et Romanor. cycl.*, dissert. III.
4. *Dissert. histor. philosophica de Xenoph.*, Altdorf, 1729.
5. *Hist. crit. phil.*, t. I, p. 1143.
6. *Biblioth. græc.*, t. I, p. 614.
7. *Stromat.* I.
8. Ed. Reiske, t. VI, p. 669.

ne pouvoir nourrir deux serviteurs, celui-ci lui répondit : « Homère, que tu déchires, en nourrit, après sa mort, plus de dix mille. » Nous trouvons aussi dans la *Métaphysique* d'Aristote [1] un passage duquel il résulterait qu'Épicharme avait dit de Xénophane : « Il a l'air d'avoir raison, mais il a tort. » D'abord il ne suit nullement de ce passage d'Aristote qu'Épicharme ait connu Xénophane, mais seulement qu'Épicharme a vécu dans un temps où la gloire de Xénophane remplissait encore assez la Grèce pour qu'Épicharme mît de l'intérêt à lui lancer quelques traits satiriques. Pour l'opinion de Timée, elle est si étrange qu'elle se détruit elle-même. En effet, Hiéron et Épicharme sont à peu près de la soixante-quinzième olympiade. Ajoutez un siècle pour la durée de la vie de Xénophane et vous le faites aller jusqu'à Périclès et Socrate, ce qui n'a pas besoin d'être réfuté. Aussi, nul critique n'a-t-il adopté l'opinion de Timée; mais elle a eu du moins cette autorité, de faire méconnaître celle que nous avons exposée, et qui a pour elle l'accord et l'unanimité de tous les autres témoignages; en sorte que, comme terme moyen, la plupart des critiques ont pris la fausse date d'Eusèbe. Meiners et Fülleborn n'abordent pas même la difficulté. Tiedemann s'attache à la date certaine de la fondation de l'école d'Élée, qui n'a pu être antérieure à celle de cette ville, c'est-à-dire à la soixante et unième olympiade. Tennemann et, d'après lui, Ernesti et Adelung se contentent de le faire naître à peu près au temps de Pythagore, ce qui ne décide rien. Carus et Éberhard placent sa naissance à la cinquante-sixième olympiade. Ast et Rixner la mettent 600 ans

1. Ed. Brandis, p. 79.

avant Jésus-Christ, c'est-à-dire à la quarante-cinquième olympiade; mais on ne voit pas du tout pourquoi ils choisissent cette date arbitraire, et ils n'appuient leur opinion d'aucune preuve. Nous regrettons que M. Brandis, qui a donné sur l'école d'Élée l'ouvrage le plus étendu et le mieux fait que nous connaissions [1], exclusivement occupé des doctrines de cette école, en ait négligé l'histoire extérieure à laquelle se rapportent les questions de chronologie. Et cependant les questions de chronologie, en apparence indifférentes, tiennent intimement à l'histoire approfondie des écoles, puisque bien résolues elles mettent en évidence leurs relations, les emprunts qu'elles ont pu se faire réciproquement, et leurs liens historiques qui supposent tant d'autres liens.

La date de la naissance de Xénophane ainsi fixée, on s'oriente assez bien dans le reste de son histoire et de sa vie. Né à Colophon, à la quarantième olympiade (617 ans avant notre ère), tous les auteurs attestent qu'il quitta sa patrie; mais on ne sait trop à quelle époque, ni s'il la quitta volontairement ou malgré lui. Il n'est pas impossible que Xénophane, comme Pythagore, ait fui lui-même le spectacle de la servitude et de la corruption de son pays. Cependant, il est plus probable qu'il fut exilé, l'expression de Diogène [2], répétée par tous les auteurs, supposant une perte que l'on n'a pas faite volontairement, et qui nous est imposée par le sort. Le même Diogène nous apprend qu'après avoir quitté sa patrie, Xénophane vécut en Sicile, à Zancle et à Catane. Plus tard, et déjà vieux, il vint s'établir dans la colonie nouvelle

1. *Commentationum Eleaticarum pars prima*, 1813.
2. Ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος.

d'Élée, sur les côtes de l'Italie; et l'établissement de cette colonie ayant eu lieu dans l'olympiade soixante et une (536 avant J. C.), Xénophane, d'après notre calcul, ne devait pas avoir moins de quatre-vingts ans, lorsqu'il se fixa à Elée. Il eut des enfants qui moururent avant lui. Démétrius de Phalère, dans son traité *de la vieillesse*, et le stoïcien Panætius, dans son traité *de la tranquillité*, racontent tous deux, au rapport de Diogène, qu'il ensevelit ses fils de ses propres mains, comme le firent Anaxagore et les pythagoriciens Parmeniscos et Orestadès, selon Phavorinus dans le premier livre de ses *Commentaires*[1]. Brucker voit dans ce fait une preuve de la pauvreté de Xénophane; mais Casaubon remarque fort bien que c'est seulement une preuve de force morale, une pratique pythagoricienne, et que c'est pour cela que, d'après Philostrate, Apollonius de Tyane, le second Pythagore, ensevelit lui-même son père. L'anecdote racontée par Plutarque, réduite à sa juste valeur, prouve d'ailleurs assez bien quelle était la pauvreté de Xénophane. Il paraît qu'il vivait du métier de rhapsode, comme Homère et Hésiode; c'est ainsi du moins que nous entendons la phrase incertaine de Diogène[2]. Il est même probable qu'en sa qualité de rhapsode il alla réciter ses vers dans les cours de la Sicile; car, outre l'anecdote de Plutarque qui le met en rapport avec Hiéron, Diogène nous a con-

1. Diog., *ibid.*

2. Ἐρραψῴδει τὰ ἑαυτοῦ. Feuerlin entend qu'il avait composé tant de vers, qu'il en avait fait des centons. Rossi (*Comment. Laert.* Romæ, 1788) ne voit dans ῥαψῳδεῖν qu'une composition en vers. Fülleborn entend, comme nous, que Xénophane récitait ses vers, et il en conclut qu'il ne les écrivait pas, soupçon qui s'accorde très-bien avec le titre de premier écrivain philosophique que l'antiquité a donné à Anaxagore. Diog. II, 3, 8. Clem. Alex., *Stromat.* I. — D'ailleurs, si Xénophane allait récitant ses

servé un mot de Xénophane qui atteste une certaine expérience des grands et des princes : « Il faut ne pas approcher des tyrans, ou le faire avec une extrême douceur. » Enfin, Timon, qui n'était pas facile en ce genre, loue sa bonne foi et son indépendance, et l'absout entièrement [1] du reproche d'entêtement dogmatique qu'il fait à tous les philosophes.

On a souvent agité la question de savoir si Xénophane avait eu des maîtres, et quels avaient été ces maîtres. Selon Diogène, il n'en eut aucun ; selon d'autres, il prit des leçons de Boton l'Athénien ; et même quelques auteurs pensent qu'il étudia sous Archelaüs. Lucien appuie cette dernière opinion. L'Athénien Boton est parfaitement inconnu. Pour Archelaüs, il s'agit de savoir si l'on adopte sur la date de la naissance de Xénophane l'opinion de Timée ou celle de Sotion, d'Apollodore et de Sextus. Dans l'opinion de Timée, Xénophane aurait très-bien pu entendre Archelaüs, un des maîtres de Socrate, car il aurait été le contemporain de ce dernier. Mais, dans notre calcul, la chose est absolument impossible. Diogène déclare qu'il s'écarta de Thalès et de Pythagore, et qu'il critiqua sévèrement Épiménide. Il connaissait donc leurs systèmes s'il les rejeta. Il est en effet presque impossible qu'un homme né six cent dix-sept ans avant Jésus-Christ, et qui vécut un siècle entier sur les côtes de l'Asie Mineure,

vers comme Homère, il ne les chantait pas; car Athénée (liv. XII, éd. Schw., t. V, p 293) nous apprend que Xénophane, comme Théognis, Solon, Phocylide et Periander, se contentait d'exprimer ses idées dans le langage du temps, c'est-à-dire en vers, mais sans y joindre aucun accompagnement musical; c'est ce caractère de sévérité qui sépare la poésie philosophique de la poésie ordinaire.

1. Diog. et Sext., *ibid.*

en Sicile et dans la Grande-Grèce, n'ait pas connu les philosophes dont la gloire remplissait et cette époque et ces contrées. La phrase célèbre de Platon[1] qui semble faire remonter l'école éléatique plus haut encore que Xénophane, a fort embarrassé Heindorf, qui sur la foi de cette phrase cherche un philosophe éléatique antérieur à Xénophane, et ne le trouve point. M. Brandis soupçonne que Platon a voulu dire seulement que, même avant Xénophane, le système de l'unité absolue avait dû se présenter à quelques esprits, ce qui est très-vraisemblable, puisque l'idée de l'unité absolue est inhérente à l'esprit humain. Mais il nous semble qu'il n'est ici question ni d'un philosophe éléatique, ni de l'esprit humain et de penseurs inconnus, mais de l'école pythagoricienne qui renfermait le germe de l'école d'Élée, et qui peut en être considérée comme la mère. Toutefois nous ne trouvons dans l'antiquité aucun passage où il soit fait mention des rapports directs de Xénophane avec l'institut pythagorique dont parlent plusieurs modernes, si ce n'est peut-être celui que nous avons déjà cité, où Diogène dit qu'il enterra ses enfants de ses propres mains. Mais si c'était là une coutume pythagoricienne, elle était aussi pratiquée comme un exercice moral par des philosophes d'une école différente, et Diogène au même endroit raconte la même chose d'Anaxagore. Si donc avec son caractère indépendant et sa vie errante, Xénophane n'eut pas de maîtres, à proprement parler, il s'instruisit librement à la grande école de son siècle. Il s'inspira de toutes les doctrines, contemporaines, mais il ne s'asservit à aucune, et fonda lui-même un système qui suppose l'existence et la con-

1. Platon, *Le Sophiste*, t. XI de notre trad. p. 241.

naissance préalable de deux autres. En effet, nous verrons plus tard que le système de Xénophane tient du pythagorisme, et qu'il résume en même temps toute la philosophie ionienne antérieure et contemporaine, et représente merveilleusement la destinée de cet homme de Colophon, qui, après avoir passé la plus grande partie de sa vie dans l'Ionie, vint achever sa carrière en Italie, et joindre à l'empirisme et aux habitudes de son premier pays quelque chose de l'esprit idéaliste de sa patrie adoptive. Quand on voit ainsi le rapport de la doctrine d'un philosophe avec les circonstances principales de sa vie, on n'est plus tenté de mépriser la biographie : il vaut mieux la féconder et l'agrandir en la mettant au service de l'histoire. Dates, lieux, événements [1], tout contient des idées pour qui sait les reconnaître ; rien n'est indifférent, car rien n'est arbitraire ; tout se rapporte au rôle assigné à chaque philosophe et à chaque système.

Après avoir recherché et épuisé, autant que nous l'avons pu, les documents épars dans l'antiquité sur la vie de Xénophane, nous allons rassembler ici tout ce qu'il est possible de retrouver de ses différents ouvrages, avant d'arriver à celui qui contenait son système et qui a rendu son nom célèbre.

Diogène dans son introduction [2] nous apprend que Xénophane avait composé beaucoup d'ouvrages ; mais quels étaient ces ouvrages, c'est ce qu'il n'est pas toujours facile de déterminer avec précision.

L'antiquité presque entière attribue des silles à Xéno-

1. Voyez 2e série, t. Ier, leç. VIII, *Rôle de la Géographie dans l'Histoire.*

2. 16.

phane. Strabon [1] et Eustathe [2] le déclarent positivement. Apulée (d'après la correction de Casaubon) le fait auteur de satires qui ne peuvent être que les silles, dont parle la tradition. Le scholiaste d'Aristophane cite même un vers de ces silles [3]. A ce compte, Xénophane serait le premier sillographe et l'inventeur de ce genre de poésie. Mais une critique sévère lui a enlevé cet honneur. D'abord on voit par un passage de Proclus dans son commentaire sur les *Œuvres et les Jours* [4] qu'il n'avait jamais vu lui-même les silles de Xénophane. Ensuite Diogène n'en dit pas un mot ; car dans la phrase tant controversée : γέγραφε δὲ καὶ ἐν ἔπεσιν, καὶ ἐλεγείας καὶ ἰάμβους κατὰ Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου, il est impossible de voir des silles sous le mot ἰάμβους ; en effet ἰάμβους ne peut jamais signifier une satire en vers hexamètres. Or, tous les silles que nous connaissons sont écrits en ce mètre. On peut d'autant moins admettre cette hypothèse qu'ἰάμβους, à côté de ἐλεγείας et ἐν ἔπεσιν, désigne évidemment des iambes opposés à des pentamètres et à des hexamètres. Un passage de Sextus et un autre de Diogène ont donné à Stanley la clef de cette difficulté. Diogène [5] et Sextus [6] disent tous deux que Timon, le célèbre sillographe, dans un ouvrage divisé en trois livres, où il faisait la satire des philosophes de son temps et des temps antérieurs, avait présenté le second et le troisième livre de ses silles sous la forme d'un dialogue entre Xénophane et lui. Il interrogeait Xénophane qui lui répondait.

1. Liv. XIV.
2. *Iliad.*, II.
3. *Equit.*, v. 506.
4. Ed. Gaisford, p. 165, sur le vers 284.
5. Diog., IX, 3.
6. Sext., *Pyrrh.*, I, 33, p. 58.

On conçoit quels silles âcres et mordants Timon avait dû mettre dans la bouche de Xénophane. Il n'est donc pas impossible que plus tard ces vers, détachés du corps de l'ouvrage, aient été mis sur le compte du personnage qui les débitait, ce qui aura trompé Strabon, Eustathe, Apulée et le scholiaste d'Aristophane. Telle est l'hypothèse de Stanley, d'abord combattue et ensuite adoptée par Fabricius et généralement admise.

Il me semble bien résulter de la phrase de Diogène que nous avons citée, que Xénophane écrivit des iambes contre Homère et Hésiode. Cette phrase a tourmenté tous les critiques. Vossius et Ménage sur Diogène veulent que Xénophane ait attaqué Homère et Hésiode en hexamètres, en pentamètres et en iambes, ce qui semble un peu fort; Kühnius, qu'il ait écrit des hexamètres, des pentamètres et des iambes, et qu'il ait écrit aussi contre Homere et Hésiode: interprétation qui contient à la fois une séparation et une addition arbitraire. Feuerlin et Rossi soupçonnent que la mention des iambes est une interpolation de quelque copiste; et comme Diogène, dans le même chapitre, parle d'un Xénophane de Lesbos, écrivain d'iambes, ils supposent qu'un copiste aura mis sur le compte de l'un ce qui se rapportait seulement à l'autre. Xénophane serait alors tout aussi innocent des iambes contre Homère et Hésiode que des silles. En effet, il est à remarquer que non-seulement il ne reste aucun iambe de Xénophane, mais qu'il n'en est pas question une seule fois dans toute l'antiquité, et que pas un des nombreux commentateurs d'Homère et d'Hésiode n'en dit un mot. Cependant la phrase de Diogène subsiste, il est vrai, visiblement corrompue; mais faute de documents il paraît imposible de la rétablir, et toute tentative à cet égard serait arbitraire

et superflue. Qu'il nous suffise donc de constater que Diogène attribue à Xénophane des iambes contre Hésiode et Homère dont nul autre auteur ne parle, et dont il ne reste aucune trace. Toutefois il faut ajouter que Timon, au rapport de Diogène [1] et de Sextus [2], représente Xénophane comme un adversaire d'Homère ; et il ne faut pas oublier l'anecdote de Plutarque qui semble prouver que Xénophane faisait presque métier de décrier Homère. Convenons que, pour s'être fait une pareille réputation, pour que Timon l'ait choisi comme l'interprète de ses satires contre les philosophes et les poëtes, pour que l'antiquité se soit tellement prêtée à cette fiction qu'elle ait fini par en être dupe, pour expliquer enfin l'anecdote de Plutarque, l'épithète de Timon et la phrase de Diogène, on est forcé d'admettre que d'une manière ou d'une autre Xénophane avait plus ou moins mérité le rôle vrai ou faux qu'on lui imposait. Nous souhaiterions pouvoir tout expliquer par la chaleur avec laquelle, dans son grand ouvrage *sur la Nature*, dont il sera question tout à l'heure, en sa qualité de philosophe et de physicien, il attaqua Hésiode et Homère, et leur fit une guerre un peu trop vive, qui, mal comprise, lui aura donné l'apparence d'un ennemi d'Homère et d'Hésiode, lorsque peut-être il n'était que l'ennemi de l'emploi qu'ils avaient fait de leur génie en répandant et accréditant les fables du polythéisme.

Athénée [3] cite deux passages d'un ouvrage, τὸ συγγενικόν, *de la parenté*, qu'il rapporte à un auteur nommé Zéno-

1. Diog., IX, 3.
2. Sext., *Pyrrh.*, I, p. 58.
3. Liv. X, ed. Schw., t. IV, p. 51.

phane, et il n'y a aucune raison pour changer ce nom en celui de Xénophane. De même ailleurs[1] il cite encore un passage d'un Zénophane, et il faut aussi conserver ce nom, ou, s'il fallait le changer, ce serait pour celui de Xénophon, le sujet de ce passage étant postérieur à Xénophane, et se rapportant au second Cyrus.

Diogène[2] veut qu'il ait écrit près de deux mille vers sur la fondation de Colophon et la colonisation d'Élée.

Athénée cite quelques vers d'un ouvrage de Xénophane, intitulée *Parodies*, ἐν παρῳδαῖς[3]. Ménage lit παρῳδίαις et entend les silles ; en effet ces vers sont des hexamètres et par-là se prêtent à la supposition de Ménage. Mais ils n'ont rien de satirique ; et si ces parodies faisaient partie des silles, comme les silles ont été ôtés à Xénophane, il faudrait aussi lui ôter ce fragment et l'attribuer à Timon, d'autant plus que Diogène, en parlant des silles de Timon, les appelle des espèces de parodies[4]. Mais ce n'est là qu'une suite d'hypothèses, et il est plus sage de convenir que, ces questions étant encore fort mal éclaircies, il faut s'en tenir provisoirement à ce que dit Athénée et accepter les vers qu'il nous a conservés comme un morceau d'un ouvrage particulier de Xénophane[5]. Ce sont les vers célèbres où l'on a vu jusqu'ici une allusion directe à Marathon ou à Salamine, et que nous avons cités plus haut :

1. Liv. XIII, ed. Schw., t. V, p. 83.
2. *Ibid.*
3. Ed. Schw., t. I, p. 209.
4. Πάντας λοιδορεῖ καὶ σιλλαίνει τοὺς δογματικοὺς ἐν παρῳδίας εἴδει. Diog., IX, III.
5. Il n'y a pas de raison pour changer παρῳδαὶ en παρῳδιαι ; tous les manuscrits ont παρῳδαῖς, et παρῳδὴ était exactement la même chose que ce qu'on a appelé plus tard παρῳδια, un chant en réponse à un autre, et par conséquent une sorte d'imitation satirique.

Voici ce qu'il faut dire auprès du feu, etc.

Dans la Chronique d'Eusèbe, Xénophane le physicien est donné comme un auteur tragique, *scriptor tragœdiarum*. Ménage propose de lire *elegiarum*. En effet, Diogène, dans la phrase plusieurs fois citée, parle d'élégies de Xénophane ; en différents endroits, il en rapporte des fragments, et Athénée nous en a conservé un assez grand nombre. Par exemple, les quatres vers où Xénophane nous apprend qu'il y a déjà soixante-sept ans qu'il est célèbre, et que sa célébrité a commencé à vingt-cinq ans, sont tirés d'une élégie de Xénophane, d'après Diogène.

Voilà déjà soixante-sept ans
Que la Grèce applaudit à mes travaux,
Et j'avais alors vingt-cinq ans,
Si toutefois il m'appartient de parler ainsi.

Voici d'autres pentamètres que Diogène[1] attribue aussi à Xénophane :

On dit qu'en passant près d'un chien que l'on battait,
Pythagore en eut pitié et dit à l'homme :
Arrête, ne le bats pas, car c'est l'âme d'un ami ;
Je l'ai reconnue à ses cris.

Diogène rapporte ces quatre vers à une pièce qu'il appelle une élégie, et dont il nous a conservé le commencement :

Maintenant j'entrerai dans un autre discours, je montrerai le chemin.

Suidas, au mot XÉNOPHANE, cite ces quatre vers d'après Diogène. On les trouve aussi sans nom d'auteur dans l'*Anthologie*, précédés de ces deux autres :

Pythagore, lorsqu'il eut trouvé la célèbre figure,
Fit un brillant sacrifice de bœufs.

1. VIII, 36.

Ces deux vers sont-ils de Xénophane? Diogène[1] et Athénée[2] les citent détachés des quatre premiers. Plutarque[3] les attribue à Apollodore. Tous ont bien l'air d'être de la même main, et peut-être les uns et les autres sont-ils d'une époque postérieure à celle de Xénophane.

Les fragments élégiaques que nous a conservés Athénée sont d'un tout autre caractère, et paraissent, ainsi que le premier morceau cité par Diogène où Xénophane parle de son âge et de sa gloire, parfaitement authentiques. Leur naïveté, le mélange de rudesse antique et de grâce naissante, le goût du plaisir avec celui de la liberté, le mépris des exercices du corps, la critique des fictions mythologiques et l'éloge ingénu de soi-même, y révèlent le caractère de Xénophane et celui de l'Ionie avec de légères teintes pythagoriciennes. Nous donnerons ici tous ces fragments peu connus, qu'il faut mettre parmi les monuments les plus anciens de la poésie philosophique chez les Grecs.

Tu avais[4] envoyé une cuisse de chevreau, et tu as reçu la cuisse grasse
D'un bœuf bien nourri, présent que n'aurait pas dédaigné celui
Dont la gloire parcourra toute la Grèce et ne s'éteindra pas,
Tant qu'il y aura des chants parmi les Grecs.

Les critiques supposent qu'il s'agit ici d'Ulysse et du pied de bœuf qui lui fut jeté par mépris[5]. Dans ce cas cet éloge d'Homère ne s'accorde point avec l'inimitié que l'on prête à Xénophane contre ce poëte, et fortifie l'opinion

1. VIII, 11.
2. X, 13, ed. Schw., t. IV, p. 39-31.
3. Dans le traité : *Qu'on ne peut vivre heureux selon Épicure*; ed. Reiske, X, p. 501.
4. Athén., t. III, p. 369.
5. *Odyss.*, XX, 296.

que ce n'est pas le poëte dans Homère que Xénophane attaqua, mais le propagateur des superstitions mythologiques.

Voici maintenant la description d'un banquet[1] :

La salle est préparée, les convives ont lavé leurs mains :
On a apporté les verres : un esclave arrange des couronnes sur les têtes,
Et présente dans une fiole une liqueur odorante.
Au milieu est la coupe remplie de joie.
Il y a aussi d'autre vin qui promet de ne jamais finir ;
Il est encore dans les cruches et exhale le parfum de la fleur.
Autour de nous le thym répand une chaste odeur :
Il y a de l'eau fraiche, douce et pure,
Des pains exquis, et la table respectable,
Chargée de fromage et de miel onctueux ;
Au milieu un autel couvert de fleurs :
Le chant et la joie remplissent la maison.
Avant tout, il faut que des hommes sages célèbrent Dieu
Par de bonnes paroles et de saints discours,
Lui faisant des libations et lui demandant la force
De faire ce qui est juste, car c'est toujours le plus sûr.
Et il n'y a pas de mal à boire, pourvu qu'on puisse revenir
A la maison sans un serviteur, à moins qu'on ne soit vieux.
Il faut louer celui qui après avoir bu tient d'utiles propos
Selon sa mémoire, et celui qui discourt de la vertu,
Qui ne raconte pas les combats des Titans ni des Géants
Ni des Centaures, fictions des temps passés,
Bagatelles aimables sans aucune utilité.
Mais il faut toujours avoir la pensée des Dieux.

Il est probable que les deux vers suivants[2] appartiennent à la même élégie que les précédents :

N'allez pas dans une coupe mêler au hasard le vin et l'eau,
Versez d'abord de l'eau et par dessus du vin pur.

Athénée[3] dit qu'Euripide, dans *le premier Autolycus*, avait imité ce morceau des élégies de Xénophane contre les athlètes :

1. Athén., t. IV, p. 199.
2. T. III, p. 213.
3. T. IV, p. 12, 13 et 14.

Qu'un athlète soit vainqueur à la course à pied,
Ou au pentathle, là où est le temple de Jupiter,
Auprès de la fontaine de Pise [1], à Olympie, soit à la lutte,
Ou au douloureux pugilat,
Ou au combat terrible qu'on appelle le pancration;
Qu'il se soit distingué aux yeux de ses concitoyens,
Qu'il ait obtenu au spectacle une place d'honneur,
Qu'il soit nourri aux frais de l'État,
Ou qu'il en ait reçu un présent précieux,

Eût-il obtenu tout cela à la course des chevaux,
Il ne peut entrer en comparaison avec moi, car au-dessus de la force
Des hommes ou des chevaux est notre sagesse.
Mais on en juge très-légèrement; il n'est pas juste
De préférer la force à la sagesse utile.

Car [2] parce qu'un homme excelle au pugilat,
Ou au pentathle, ou à la lutte,
Ou même à la course à pied, ce qui est le comble de l'honneur
Pour ceux qui veulent se distinguer dans les combats du corps,
L'État n'en aura pas de meilleures lois;
Et c'est un petit sujet de joie pour une ville
Qu'un de ses concitoyens ait été vainqueur sur les bords de Pise,
Car cela ne remplit pas ses greniers.

Xénophane, selon Athénée [3], soutient encore beaucoup d'autres choses à l'honneur de sa propre sagesse, et attaque l'art des athlètes, comme inutile et de nul prix.

Athénée raconte [4] sur la foi de Philarque que les Colophoniens, qui d'abord avaient été si sévères dans leurs mœurs, après qu'ils eurent été en relation avec les Lydiens se corrompirent; et il cite ces vers de Xénophane :

Ayant appris des Lydiens de funestes voluptés
Pendant qu'ils étaient sous leur domination odieuse,
Ils allaient sur la place publique avec des manteaux teints de pourpre,

1. Etienne de Bysance : *Pise, ville et fontaine d'Olympie.*
2. Peut-être ce morceau n'est-il pas la suite du précédent. Schw., *Animadv.*, t. X, p. 307.
3. *Ibid.*
4. T. IV, p. 454.

Se promenant par milliers, fiers de leurs cheveux arrangés avec art,
Et tout parfumés d'odeurs recherchées [1].

Mais ce n'est là que la partie littéraire pour ainsi dire des ouvrages de Xénophane : celui qui contenait son système philosophique, et qui a immortalisé son nom, était un poëme intitulé : *De la Nature.* On reconnaît ici cette première époque de la philosophie grecque, où la pensée, trop faible pour se prendre elle-même pour objet de ses recherches, absorbée dans la contemplation du monde extérieur, essayait de se rendre compte de ce grand phénomène, à l'existence duquel la sienne paraissait attachée. C'était là tellement la matière nécessaire du travail philosophique de cette époque, que, dans les ouvrages qu'elle produisait, l'identité du sujet amenait celle du titre. La plupart sont intitulés : *De la Nature*, comme celui de Xénophane. Et même, comme avant Xénophane nous ne rencontrons aucun ouvrage qui porte ce titre devenu depuis si commun, nous sommes tentés de regarder Xénophane comme le premier qui ait mis dans le monde et dans la circulation des idées, toutefois sans l'écrire, une composition régulière sur ce sujet et sous ce titre. Cette composition non écrite, condamnée à vivre un moment dans la mémoire et à périr, a péri en effet, sauf un petit nombre de fragments arrachés à l'incertitude et à la fragilité de la tradition, très-postérieurement il est vrai, mais sans qu'on

1. Il ne faut pas croire que ce soit là le langage chagrin d'un philosophe exilé. Athénée rapporte un passage de Théopompe dans le quinzième livre de son histoire où cet historien traite les Colophoniens à peu près comme Xénophane, et explique par ces habitudes de mollesse leur asservissement, leurs dissensions et la ruine de leur pays. Selon Athénée, Diogène de Babylone raconte la même chose dans le premier livre des *Lois*.

ait aucune raison de révoquer en doute leur authenticité. En même temps les auteurs attribuent à Xénophane, sans citer ses propres paroles, des opinions qui se rapportent fort bien à ces fragments, de sorte que sur le même point l'autorité des fragments appuie celle des témoignages, lesquels de leur côté ajoutent à celle des fragments. Quelquefois aussi les fragments tombent sur des points où manquaient les témoignages ; quelquefois ce sont les témoignages qui suppléent à l'absence de tout monument. Ainsi la critique, tout en regrettant de ne pas avoir plus de matériaux, peut cependant en recueillir un assez grand nombre, pour rétablir, sans le secours d'aucune hypothèse, et reconstruire à peu près l'ensemble du système de Xénophane. C'est ce que nous allons essayer de faire avec le soin et l'étendue que réclament l'importance de ce système, l'influence qu'il a exercée sur l'école d'Élée et par l'école d'Élée sur la philosophie grecque tout entière, et la haute admiration ou les attaques violentes dont il a été l'objet à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie.

L'existence du poëme *De la Nature* est parfaitement attestée. Stobée[1] et Pollux[2] le citent expressément. Il était en vers hexamètres. En effet, d'un côté Diogène dit que Xénophane écrivit en vers hexamètres ; de l'autre, Hermippus nous apprend, dans Diogène[3], qu'Empédocle, le rival de Xénophane, imita sa composition en vers hexamètres[4]. Or, quelle composition pouvait imiter Empé-

1. *Eclog. physic.*, ed. Heeren, p. 294.

2. Liv. VI, ch. 9, sect. 46. « Il est question du cerisier dans l'ouvrage de Xénophane *sur la Nature.* »

3. VIII, 2.

4. Τὴν ἐποποΐαν.

docle, sinon une composition philosophique? De plus, il n'est fait mention d'aucune autre composition philosophique de Xénophane que le poëme *sur la Nature*; et tous les fragments philosophiques qui nous ont été conservés de Xénophane sont en hexamètres. Il est donc naturel de les rapporter au poëme *De la Nature*, et d'après leur mètre et aussi d'après leur caractère. Car Stobée [1] donne positivement comme faisant partie de l'ouvrage *De la Nature* un fragment en vers hexamètres qui présente absolument le même caractère que tous les autres fragments en pareille mesure. Ainsi nous croyons pouvoir partir légitimement de ce point que tous les fragments en vers hexamètres qui restent de Xénophane appartenaient au poëme *De la Nature*, et que les opinions qu'ils expriment sont les membres épars du système de Xénophane. Maintenant quelles étaient les divisions de ce poëme, ses proportions et son plan général? C'est ce dont ne parle aucun auteur. Encore pourrait-on se livrer à quelque conjecture à cet égard si on connaissait l'ordre suivi par ses devanciers. Mais Xénophane n'ayant imité personne, et nul poëme philosophique antérieur au sien ne nous ayant été conservé, s'il en a même existé, nous ne pouvons soupçonner quelle fut sa manière de composer d'après celle qui régnait avant lui et de son temps; et nous sommes réduits à la rechercher dans celle de son disciple Parménide et de son imitateur Empédocle. Mais Parménide est un élève qui modifia considérablement le système de son maître; et il peut très-bien avoir eu pour d'autres vues et pour un autre principe une exposition différente. Empédocle, qui ne s'écarta pas seulement de Xénophane,

1. *Ibid.*

mais le combattit, ne dut imiter du poëme de Xénophane que le mètre. D'ailleurs est-on bien sûr d'avoir le plan de l'ouvrage d'Empédocle et de celui de Parménide? Nous trouvons donc plus sage de ne hasarder aucune hypothèse sur le plan et les divisions du poëme *De la Nature*. Forcés de renoncer à retrouver et à reproduire l'ordre de l'ouvrage original, condamnés à une exposition arbitraire, nous choisirons celle qui a du moins l'avantage de mettre le mieux en lumière le vrai caractère du système de Xénophane. Or, selon nous, ce système est loin d'avoir l'unité qu'on lui prête généralement. Nous avons vu que Xénophane est un Ionien, qui, après avoir passé la plus grande partie de sa vie dans l'Ionie ou tout près de l'Ionie, est allé vers l'âge de quatre-vingts ans s'établir dans un pays habité en grande partie par les Doriens et soumis à leur influence. De même la philosophie de Xénophane a en quelque sorte deux parties, l'une ionienne, l'autre dorienne et pythagoricienne. Xénophane, Ionien de sang et d'habitude, arrivé très-tard et tout formé à Élée, et y vivant avec des Ioniens (mais avec les plus énergiques des Ioniens), n'avait pu s'identifier entièrement avec l'esprit nouveau qu'il rencontra sur les côtes de l'Italie ; et d'ailleurs cet esprit qui, cinquante ans plus tard, devait s'étendre et acquérir une si grande influence, était encore à son berceau et retenu dans un cercle assez borné par le mystère presque sacerdotal dont Pythagore avait entouré sa doctrine et son école. Aussi le pythagorisme ne fait pas à lui seul tout le système de Xénophane, mais il y est déjà ; et sa force secrète, l'air qui l'entoure, les mains toutes italiennes qui vont le recevoir, lui assurent un développement rapide et indépen-

dant qui sera l'école d'Élée ; mais ce n'est alors qu'un élément isolé ajouté à un élément étranger dans un système indécis. Tels sont en général tous les systèmes à leur naissance. Le passé met dans leur berceau des éléments condamnés à mourir, et qui pourtant y tiennent une place considérable à côté de germes obscurs encore, mais féconds et gros d'avenir. Le système réel de Xénophane est un mélange où les deux grandes philosophies contemporaines coexistent sans être fondues véritablement ; aussi malgré leur accord momentané, il est évident que l'avenir doit les séparer et faire prévaloir l'une ou l'autre. Or, à Élée dans la Grande-Grèce, au milieu des établissements de Pythagore, ce qui devait prévaloir était le point de vue pythagoricien. De là Parménide, Mélisse et Zénon. Mais il faut bien se garder d'attribuer à Xénophane la simplicité et l'unité de ses successeurs ; il faut lui laisser le caractère mixte et complexe qui fait son originalité. Nous exposerons donc successivement les deux parties qu'une analyse sévère peut discerner dans l'apparente unité du système de Xénophane, pour en donner une idée exacte et pour le faire apprécier à sa juste valeur. On peut compter que les renseignements et les documents de tout genre que nous ont laissés sur ce système les différents auteurs de l'antiquité, ont été recueillis par nous avec une impartialité scrupuleuse, et nous reproduirons ici tous ces documents, afin que le lecteur puisse juger par lui-même de la vérité ou de la fausseté de nos conclusions, lorsqu'il aura sous les yeux toutes les pièces qui leur servent de base. Si notre point de vue est juste, toutes les citations des auteurs doivent s'y adapter sans en excepter une, car une seule de

moins est une objection grave contre la légitimité de la théorie qui ne peut l'admettre. En général, les contradictions des auteurs sont plus apparentes que réelles, et c'est la vertu de toute vue complète d'un sujet de les expliquer et de les résoudre.

La partie du système de Xénophane qui porte l'empreinte de l'esprit ionien est et devait être sa partie cosmologique et physique. Mais qu'est-ce que l'esprit ionien? le sensualisme en toutes choses; l'amour du plaisir dans la vie; en politique, des goûts démocratiques et des mœurs serviles; dans l'art, la prédominance de la grâce; dans la religion, l'anthropomorphisme; et dans la philosophie, qui est l'expression la plus générale de l'esprit d'un peuple, un empirisme plus ou moins ingénieux[1], une curiosité assez hardie, mais toujours dans le cercle et sous la direction de la sensibilité. Et, qu'enseigne la sensibilité? ce qui paraît, non ce qui est. Que peuvent donc enseigner les sens sur l'ordre du monde? le système des apparences. Or, l'apparence pour l'homme est que lui-même et avec lui cette terre qu'il habite, est le centre de toutes choses. Selon l'apparence encore, la terre est immobile, et doit être infinie dans sa partie inférieure. Au contraire, le soleil, la lune et tous les astres se meuvent, et tournent autour de la terre, non pas au-dessous de sa base, qui semble infinie, mais autour de son sommet et de sa surface, de manière que le ciel entier n'est qu'un appendice de la terre. Voilà ce que disent les sens et l'apparence; c'est là le fond de la cosmologie ionienne et de celle de Xénophane.

1. Sur la philosophie ionienne et sa place dans la philosophie grecque, voyez IIe série, t. II, *Esquisse d'une histoire générale de la Philosophie*, leç. VII, p. 161.

Il est si vrai que Xénophane fait mouvoir le soleil et tous les astres, que même, selon lui, tous les astres ne sont que des nuages enflammés dans un mouvement perpétuel. Selon lui, c'est la condensation des nuages qui donne aux astres l'apparence de la consistance ; c'est le plus ou moins d'inflammation des nuages qui fait le plus ou moins de lumière des astres, et détermine leur lever et leur coucher ; les éclipses ne sont que des extinctions momentanées de nuages. Les auteurs où nous puisons ces résultats sont, il est vrai, très-postérieurs ; mais leur unanimité leur donne une autorité irrésistible. Ce sont Plutarque [1], Galien [2]. Stobée [3] et Achilles Tatius [4]. Nous nous contenterons de rapporter le passage de ce dernier : *Xénophane dit que les astres sont composés de nuages enflammés ; qu'ils s'éteignent et se rallument comme des charbons ; que lorsqu'ils s'allument, nous nous figurons qu'ils se lèvent, et qu'ils se couchent lorsqu'ils s'éteignent.* Enfin Stobée [5], en parlant des comètes, dit que Xénophane regarde *tout cela comme des assemblages et des mouvements de nuages enflammés.* Nous croyons que par là Stobée fait plutôt allusion à l'opinion connue de Xénophane sur les astres, qu'il ne signale son opinion sur les comètes en particulier. Du moins nous ne retrouvons ailleurs aucune trace d'une opinion quelconque de Xénophane sur les comètes.

Qu'il ait regardé le soleil comme un composé de nuages condensés, c'est ce qu'attestent Plutarque, Galien,

1. *Plac. phil.*, II, 13.
2. XIII.
3. Stob., *Ecl. Phys.*, I, 23, ed. Heeren, p. 512.
4. Ach. Tat., *in Arat.*, XI, p. 37.
5. *Ecl.*, I, 29, p. 580.

Stobée, Eusèbe, Origène et Mich. Glycas[1]. Peut-être même est-il possible d'ajouter à ces autorités l'autorité tout autrement grave de Théophraste[2].

Les mêmes Mich. Glycas, Stobée, Galien et Plutarque[3] rapportent que Xénophane regardait aussi la lune comme un nuage enflammé, Or, si la lune est un nuage enflammé, il suit qu'elle brille d'un éclat qui lui est propre, et que par conséquent elle n'emprunte pas sa lumière au soleil. Xénophane s'écartait en cela du système déjà bien plus profond de Thalès, pour suivre celui d'un autre Ionien, Anaximandre, et de Berose[4], système en harmonie avec son opinion sur la nature de la substance de la lune et des astres, et plus conforme à l'apparence immédiate.

Les astres réduits à des nuages, reste à savoir d'où viennent les nuages qui forment les astres. Plutarque[5], Galien[6], Eusèbe[7] et Stobée[8], attribuent à Xénophane l'opinion que les feux dont se composent les astres viennent d'exhalaisons humides, c'est-à-dire des exhalaisons qui s'échappent de la terre et de l'eau. Voilà donc, en dernière analyse, le ciel entier établi, non plus seulement comme un appendice, mais comme une émanation

1. Plut., *Plac. phil.*, II, 20; Gal., XIV; Stob., *Ecl.*, I, 26, p. 522; Eusèb., *Præp. evang.*, XV, 50; Orig., p. 97; Glyc., *Annal.*, 20.

2. Voyez Stob., *ibid.*, et l'interprétation de Brandis, p. 56. Après cela, que peut signifier la phrase de Diogène, qui a l'air de faire composer à Xénophane les nuages d'émanations du soleil : Τὰ νέφη συνίστασθαι τῆς ἀφ' ἡλίου ἀτμίδος?

3. Glyc., *ibid.*; Stob., *Ecl.*, I, 25, p. 550; Gal., XV; Plut., *ibid.*, II, 25.

4. Stob., *Ecl.*, I, 27, p. 556.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

de la terre, laquelle est à la fois le centre et le principe de l'univers.

Tels sont les traits généraux de la cosmologie de Xénophane. Elle renferme aussi des détails que nous ne devons point passer sous silence. Ainsi il pensait que le soleil se meut et s'avance dans l'infinité de l'air, et que s'il paraît avoir un mouvement circulaire, c'est à cause de l'extrême distance des points qu'il parcourt [1]. Selon Stobée [2], il aurait fait mention d'une éclipse de soleil qui aurait duré un mois entier. Plusieurs auteurs lui font admettre plusieurs soleils et plusieurs lunes [3], ou peut-être seulement pensait-il que le même soleil et la même lune présentent l'apparence de divers soleils et de diverses lunes, selon les diverses régions de la terre d'où on les considère.

Après avoir tiré le soleil, en tant que composé de nuages, de l'exhalaison de l'eau de la terre, Xénophane lui faisait jouer un grand rôle dans la fécondité de cette même terre, et lui donnait une puissante influence sur la végétation et la production des animaux; tandis que, d'après lui, la lune n'avait nul effet [4]. Voici un vers de Xénophane que le scholiaste de Saint-Marc nous a conservé sur la vertu fécondante du soleil :

Le soleil du haut du ciel échauffe la terre [5].

1. Stob., *Ecl.*, I, 26, p. 534; Plut., II, 24; Gal., XIV. Nous n'attribuons pas à Xénophane l'opinion du mouvement circulaire des astres, avec Galien, XIII, car Plutarque, II, 5, et Stobée, p. 514, rapportent cette opinion dans les mêmes termes à Xénocrate. Voyez Corsini, et Brandis, p. 54.

2. *Ibid.*, p. 522.

3. Stob., p. 534; Plut., II, 24; Gal., XIV; Orig., p. 99.

4. Stob., p. 564. Σελήνην παρέλκειν.

5. Villois., p. 428.

On connaît le passage de Cicéron [1] où il est dit que, selon Xénophane, la lune est habitée, qu'elle est même une terre où il y a des montagnes et des villes. Lactance [2] a répété ce passage de Cicéron. M. Brandis trouve cette opinion tellement opposée au système général de Xénophane, qui fait de la lune un composé de nuages, qu'il soupçonne une erreur dans le nom de Xénophane, et veut lire Anaxagore [3] ou Xénocrate. Mais à la rigueur il n'est pas impossible que Xénophane, après avoir admis que la lune est composée de nuages condensés, ait cru que ces nuages condensés se sont durcis au point de faire un terrain solide et même des montagnes; et que, comme la lune a une lumière propre et un foyer inhérent de chaleur, elle a pu produire des animaux et des hommes. Il n'y a donc pas d'absolue opposition entre le système général et bien constaté de Xénophane et cette opinion particulière.

En quittant la cosmologie de Xénophane, et en entrant dans sa physique, nous rencontrons parmi les auteurs qui nous ont conservé quelques traces de ses opinions, des contradictions que nous croyons pouvoir également résoudre d'une manière satisfaisante.

On n'est pas d'accord sur la doctrine des éléments adoptée par Xénophane; les uns lui font admettre quatre éléments, les autres deux, d'autre un seul. L'opinion la plus générale est que Xénophane admet la terre et l'eau comme principes de toutes choses. Galien et saint Épiphane [4] l'attestent. Simplicius dit dans son *Commentaire*

1. *Academic.*, IV, 39.
2. III, 23.
3. Diog., II, 8; Plat., *Apolog.*; voyez ma traduction, t. Ier, p. 85.
4. *Expos., fid. cathol.* Opp. I, p. 1087.

sur la physique d'Aristote : « Porphyre rapporte à Anaximène le vers suivant avec plus de raison qu'Alexandre d'Aphrodisée qui le rapporte à Empédocle :

La terre et l'eau, voilà d'où viennent toutes choses. »

M. Brandis remarque fort bien que ce vers convient encore moins à Anaximène qu'à Empédocle, l'air étant le principe d'Anaximène ; et il se range à l'avis de Jean Philopon, qui, commentant le même passage d'Aristote, attribue à Porphyre une tout autre opinion. Porphyre, dit Philopon, prétend que Xénophane admettait le sec et l'humide (c'est-à-dire la terre et l'eau) comme principes de toutes choses, s'appuyant sur ce vers : *La terre et l'eau, voilà*, etc. Enfin Sextus cite deux fois [1] cet autre vers de Xénophane que l'on trouve aussi dans Eustathe[2] et dans le scholiaste de Saint-Marc [3] :

Nous venons tous de la terre et de l'eau.

Ces autorités semblent décisives. Cependant Stobée[4], et, ce qui est plus fort, Sextus [5] et le scholiaste de Saint-Marc [6] joignent à ce vers un second qui semble opposé au premier :

Tout vient de la terre, tout retourne à la terre.

Et en effet, plusieurs auteurs, comme Théodoret et Origène, et Sabinus dans Galien [7], prêtent à Xénophane le système de la terre comme principe unique.

1. *Advers. Mathemat.*, x, 314 ; *Pyrrh.*, III, 30.
2. *Iliad.*, VII, v. 99.
3. Villois, p. 179.
4. *Ibid.*, 294.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. *Comment. in Hippocrat., de natur. homin.*, I, 1.

D'un autre côté, le même Origène prétend que, selon Xénophane, la terre vient de l'eau, et il lui fait développer son opinion à peu près par les mêmes arguments, qui, chez nous, il y a quelque temps, ont été employés à l'appui de la même hypothèse. Sous ce rapport le passage d'Origène[1] est si curieux que nous le citerons en entier : *Selon Xénophane la terre s'était dégagée avec le temps de l'élément humide. Il en donnait pour raison qu'au milieu des terres et dans les montagnes on trouve des coquillages de mer, et il dit qu'il a été trouvé à Syracuse, dans les carrières, des empreintes de poissons et de phoques, à Paros dans la profondeur du marbre une empreinte de sardine, et à Mélite des crustacés de tout genre. Il prétend que ces différents débris viennent d'un temps où tout était couvert par la mer, et que ces empreintes s'étaient pétrifiées dans le limon durci; selon lui, l'espèce humaine périt tout entière quand la mer, envahissant la terre, la convertit en limon. Des générations nouvelles recommencèrent après ces révolutions qui ont bouleversé toutes les régions de notre terre.* Notez qu'Eusèbe[2] rapporte un passage de Plutarque qui attribue à Xénophane le fond de cette opinion.

Toutes ces contradictions ne sont qu'apparentes. La terre, selon Xénophane, vient de l'eau, et dans ce sens l'eau est le principe de toutes choses; mais une fois que la terre est sortie de l'eau et constituée, c'est la terre qui produit tout ce qui est, tout ce que nous pouvons connaître. Dans ce sens, la terre est à son tour le principe des choses. De cette manière voilà deux principes

1. P. 99.
2. *Præp. evang.*, III, p. 23.

liés ensemble et également nécessaires. Il y a plus, comme il paraît, d'après Plutarque[1] et Galien[2], que pour constituer la terre, la durcir et lui donner de la solidité, Xénophane admettait l'intervention nécessaire de l'air et du feu : c'est de là probablement que sera venue l'opinion de Diogène que Xénophane admet quatre éléments.

Quant au résultat définitif de ce mélange des éléments, si l'on en croit Diogène, Xénophane voulait que ce fût une infinité de mondes immobiles. Anaximandre admettait bien des mondes innombrables, mais non pas immobiles, et cette opinion paraît à M. Brandis si fort en contradiction avec celle de la révolution perpétuelle des formes ou des régions de la terre, qu'il propose de lire εὖ παραλλάττους au lieu de ἀπαραλλάττους, c'est-à-dire *muables* au lieu d'*immuables*, et il est certain que nul auteur n'attribue à Xénophane l'immutabilité du monde. La chose s'explique naturellement et sans aucun changement, si l'on entend par κόσμους ἀπείρους καὶ ἀπαραλλάττους la partie inférieure de la terre qui se déroule en régions infinies et immobiles.

En effet, quant à la forme et aux bornes de la terre, Xénophane, comme pour tout le reste, n'allait pas plus loin que l'apparence et le jugement grossier des sens. De ce que l'œil croit apercevoir la fin de la terre au bout de l'horizon, Xénophane concluait que la surface de la terre est finie ; et de ce que la terre semble stable et immobile, il concluait qu'elle est infinie dans sa partie inférieure. Sur ce point nous avons les témoignages les plus positifs d'auteurs graves, dont l'autorité est ici déci-

1. III, 9.
2. XXI.

sive. Aristote attribue à Xénophane l'infinité de la partie inférieure de la terre [1]. Simplicius, en commentant ce passage, affirme que Xénophane inventa cette hypothèse pour expliquer la fixité de la terre. C'est ainsi que l'interprète encore George Pachymère [2]. Voyez aussi Plutarque [3] et Galien [4]. Achilles Tatius [5] rapporte deux vers où Xénophane s'explique nettement à cet égard :

La borne de la terre par en haut se voit à vos pieds,
Elle est tout près de vous ; mais par en bas elle s'enfonce dans l'infini.

Aussi Achilles Tatius conclut-il de ce passage que Xénophane ne croyait pas la terre suspendue dans l'air ; Plutarque et Origène disent la même chose [6] ; et Cosmas [7] remarque très-bien que puisqu'il pose la partie inférieure de la terre comme infinie, il ne peut admettre qu'elle soit une sphère. Cette conclusion nécessaire, tirée par Cosmas, est très-importante, et nous prions le lecteur de s'en bien souvenir.

Mais si la base de la terre est infinie, il suit que la terre ne peut être environnée d'air par tous les côtés ; il suit donc que l'air ne peut être infini. Cependant l'auteur et le commentateur du *Traité du Ciel* [8] prêtent à Xénophane l'opinion que l'air est infini, opinion appuyée par l'auteur de l'ouvrage sur *Xénophane*, *Zénon* et *Gorgias*,

1. *De Cœlo*, II, 13. Ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐῤῥιζῶσθαι.
2. P. 118. *Propter quietem et stabilitatem id quod deorsùm vergit in terrâ, infinitum esse ait.*
3. *Plac. phil.*, III, 9, II.
4. XXI. Quand Plutarque dans Eusèbe, *Præp. evang.*, p. 23, et Origène, p. 98, font dire à Xénophane τὴν γῆν ἄπειρον εἶναι, il faut entendre et suppléer τὴν κάτω γῆν.
5. *In Arat.*, p. 84.
6. Plutarq., *ibid.*; Orig., *ibid.*
7. *Indopleust.*, p. 149.
8. *Ibid.*

lequel dit expressément que Xénophane admet l'infinité de la terre et de l'air, et cite un vers d'Empédocle, qui ne peut guère être dirigé que contre Xénophane[1]. Voilà donc deux infinis, ce qui semble contradictoire. Mais, en effet, il n'y a pas contradiction, si l'on suppose que l'infinité de la terre ne s'applique qu'à la base de la terre, et que l'infinité de l'air ne s'applique qu'à la partie supérieure de l'espace; de sorte que la terre serait une espèce de cône dont la base se perdrait dans l'infini, tandis que le sommet serait environné de l'air infini dans lequel s'agiteraient les astres, le soleil, la lune, émanations de la terre qui lui serviraient pour ainsi dire de couronne. On dira que deux infinis sont une étrange métaphysique : c'est celle des yeux et des sens, celle de l'enfance de la raison humaine[2].

Au rapport d'Origène[3], Xénophane pensait que l'eau de la mer est salée à cause du mélange des choses qui s'y rendent, et particulièrement à cause du mélange de la terre avec l'eau de la mer, opinion qui n'est pas fort éloignée de celle de Métrodore. On voit aussi dans le livre attribué à Aristote sur *les récits merveilleux*, que Xénophane s'était occupé du phénomène des volcans, car la phrase suivante y est mise sur son compte : « Il y en a « un à Lipara qui cessa pendant seize ans consécutifs et « reparut à la dix-septième année. »

Résumons toute cette physique et tâchons de nous faire une idée claire de cette partie du système de Xénophane. Il paraît avoir admis que le fond de notre terre est ferme

1. Éd. Fülleborn, Halle, 1789.

2. D'ailleurs [illegible] ne signifie qu'indéfini, et non pas l'infini dans son [illegible].

3. P. 99.

et se déroule dans une étendue sans bornes, en régions et en mondes infinis et immobiles; voilà l'ἀπείρους κόσμους καὶ ἀπαραλλάττους de Diogène. Ainsi au-dessous de la terre pas de changement; la surface seule est sujette à des révolutions. Cette surface est naturellement couverte d'eau; de là la terre et l'eau comme élément de toutes choses. L'eau se retire et revient; voilà le principe des révolutions, le principe de tous les changements des formes extérieures de la terre, le μεταβάλλειν πᾶσι τοῖς κόσμοις d'Origène, expression par laquelle il faut entendre les mondes divers et successifs, dans lesquels se divise la surface extérieure de la terre. Mais sans air et sans feu pas de durcissement possible de cette surface. L'air et le feu sont donc nécessaires pour la constitution de la terre habitable; voilà donc deux nouveaux principes, et en tout quatre principes, comme le veut Diogène. Sans admettre l'infinité de l'air dans toutes les dimensions, et sans le faire circuler tout autour de la terre, on peut admettre son infinité en hauteur au-dessus de la terre et autour de son sommet, infinité dans le sein de laquelle seront les astres, le soleil et la lune, ou même plusieurs soleils et plusieurs lunes, considérés comme des vapeurs terrestres. On voit alors tout le reste suivre de la manière la plus simple: tous les êtres, plantes et animaux, sortant du limon de la terre, l'homme exposé sans cesse à voir le fruit de ses travaux détruit par le retour de la mer sur cette terre qu'il possède à peine, devant tout au temps et au travail, faisant des dieux à son image, et les prêtres et les poëtes consacrant et répandant dans leur intérêt ces rêves de l'imagination. C'est là, en effet, ce qu'on peut tirer des fragments de Xénophane, que nous allons mettre successivement sous les yeux du lecteur.

Nous avons déjà cité le vers où il représente le soleil comme échauffant et fécondant la terre. Voilà le principe de la production. Au milieu de tous les êtres que produit la terre échauffée par le soleil, l'homme se distingue à peine de l'animal, son âme n'est qu'un souffle de feu[1] : voilà ce qui se tire nettement d'une phrase de Diogène; le reste de cette phrase est assez équivoque, et il ne faut pas rapporter sans examen au fondateur de l'école d'Élée tout ce qui se dit de cette école. Nous hésitons fort à croire que Simplicius[2] ait songé à Xénophane, lorsqu'il dit que, selon les Éléates, l'âme est une essence mobile. Quand on parle de l'école d'Élée en général, on parle surtout du moment le plus élevé de son développement qui fixe son caractère historique, c'est-à-dire de Parménide et non pas de Xénophane.

Il était impossible qu'un philosophe qui tirait toutes choses de la terre et de l'eau admît l'opinion populaire que les dieux ont doté l'homme à sa naissance des plus riches trésors en tout genre, qu'il a dissipés peu à peu. L'hypothèse que l'homme est né parfait, et que l'âge d'or est le commencement des choses, devait paraître à Xénophane une extravagance des poëtes, et il devait se prononcer fortement pour l'opinion opposée qui fait naître l'homme faible et dépourvu, et considère la civilisation, l'ordre, le bonheur et l'intelligence comme des conquêtes lentes et progressives du travail et du temps. C'est ce qu'expriment ces vers[3], depuis imités tant de fois[4] :

1. Diog., IX, 19.
2. *In physic. Aristot.* p. 31.
3. Stob. *Ecl.*, p. 224; *Floril.*, tit. 29, ed. Gaisf., t. II, p. 7.
4. Plat., *Lois*, liv. III; Eschyle, *Prométhée enchaîné;* Moschion, dans Stob. *Ecl.*, p. 240; Virgile, *Georg.*, I, 122; Lucrèce, liv. V, v. 924, sqq.

Non, les dieux n'ont pas tout donné aux mortels dans l'origine :
C'est l'homme qui avec le temps et le travail a amélioré sa destinée.

La guerre que Xénophane a faite à la mythologie résulte nécessairement de tout ce qui précède. Si le mouvement naturel de l'âme est de se projeter pour ainsi dire hors d'elle-même et de transporter les qualités du sujet de la pensée à ses objets, aussitôt que l'expérience arrive et aborde directement le monde extérieur, elle le dépouille des caractères qu'une induction irréfléchie lui avait prêtés, et remplace la mythologie et l'anthropomorphisme par des explications physiques. Ainsi bientôt :

Ce qu'on appelle Iris est un simple nuage
Qui présente à l'œil une apparence rouge et verte [1].

Les Dioscures, ces fils de Jupiter qui président à la navigation, se réduisent à des nuages que le mouvement fait étinceler au-dessus des vaisseaux, comme des astres [2].

On ne peut pas se prononcer plus fortement contre l'anthropomorphisme que Xénophane ne le fait dans les vers suivants :

Ce sont les hommes qui semblent avoir produit les dieux,
Et leur avoir donné leurs sentiments, leur voix et leur air [3].

Et encore :

Si les bœufs ou les lions avaient des mains [4],
S'ils savaient peindre avec les mains et faire des ouvrages comme les hommes :
Les chevaux se serviraient des chevaux et les bœufs des bœufs
Pour représenter leurs idées des dieux, et ils leur donneraient des corps
Tels que ceux qu'ils ont eux-mêmes.

1. Eustathe, *Iliad.*, XI. Voyez aussi le Scholiaste de Leyde, Walcken., *diatrib.*, et celui de Saint-Marc, Villois., p. 265.

2. Stob. *Ecl.*, I. 25, p. 514 ; Plutarq., *Plac. phil.*, II, 18 ; Gal., XIII.

3. Clém. Alex., *Strom.*, V ; Eusèb., *Præp. evang.*, XIII, 13 ; Théodor., *De affect. curat.*, III.

4. Clém., Eusèb., Théodor., *ibid.*

Théodoret, un des auteurs qui nous ont conservé ces fragments, paraît avoir sauvé quelque chose des vers qui suivaient, lorsqu'il ajoute : « Xénophane se moque en-« suite plus clairement encore de cette illusion (de l'an-« thropomorphisme), et réfute les superstitions qui con-« sistaient à prêter aux dieux sa propre couleur; par « exemple, il dit que les Éthiopiens, qui sont noirs et « camus, représentent leurs dieux comme ils sont eux-« mêmes; que les Thraces, qui ont les yeux bleus et les « cheveux rouges, les représentent de même; que les « Mèdes et les Perses font leurs dieux sur eux-mêmes, et « que les Égyptiens avaient donné à leurs divinités la « même forme que la leur. »

Aristote, dans sa *Rhétorique*, prête à Xénophane des sentences qui se rapportent aux fragments que nous venons de citer : « Xénophane dit que c'est une égale « impiété de prétendre que les dieux naissent ou qu'ils meurent, car l'une et l'autre opinion détruit l'existence des dieux[1]. » Et encore[2] : « Quand les Éléates de-« mandèrent à Xénophane s'ils devaient sacrifier à Leu-« cothoé et la pleurer, il leur répondit : Si vous la re-« gardez comme une déesse il ne faut pas la pleurer, et « si vous la regardez comme une mortelle il ne faut pas « lui faire des sacrifices. » Plutarque[3] raconte que Xénophane se moquait des Égyptiens qui pleuraient Osiris : « S'il est mortel, disait-il, il ne faut pas l'adorer comme « un dieu, et si c'est un dieu, il ne faut pas le pleurer. » Le même Plutarque répète ailleurs[4] cette sentence de

1. Liv. II, 23.
2. *Ibid.*
3. *Amator.*, ed. Reiske, t. IX, p. 59.
4. *De Isid. et Osirid.*, t. VIII, p. 490; *De superst.*, t. VI, p. 655.

Xénophane, et la lui fait appliquer à tous les dieux. Il ne faut pas non plus oublier un morceau de Plutarque cité dans Eusèbe[1], où il fait dire à Xénophane que : « Il est « absurde de supposer différents rangs parmi les dieux, « puisque tous ont besoin les uns des autres. »

L'adversaire de l'anthropomorphisme et de la mythologie devait être celui d'Hésiode et d'Homère. Cela suffit pour s'expliquer les critiques sévères qu'il en fit, et dont plus tard peut-être on n'aura pas compris l'intention purement philosophique.

Homère et Hésiode (dit-il) ont attribué aux dieux
Tout ce qui est déshonorant parmi les hommes :
Le vol, l'adultère et la trahison[2].

Et ailleurs :

Ils ne racontent guère des dieux que des actions criminelles :
Le vol, l'adultère et la trahison[3].

Aulu-Gelle[4] prétend que Xénophane préférait Hésiode à Homère ; il n'en dit pas la raison, mais il est probable que c'était parce que la mythologie d'Hésiode a un caractère plus philosophique que celle d'Homère, et n'est pas aussi anthropomorphique.

Il poursuivit partout la superstition. Cicéron[5] atteste avec Plutarque[6] et Galien[7] qu'il nia la divination ; il alla même jusqu'à attaquer le serment, non pas par impiété, mais par un motif ingénieux et moral. « Lorsque l'homme

1. *Præp. ev.*, p. 23.
2. Sext., *Advers. Mathem.*, IX, 193.
3. *Ibid.*, I, 286.
4. *Noct. Attic.*, III, 11.
5. *De divinatione*, I, 3.
6. *Plac. phil.*, V, I.
7. XXX.

« impie, disait-il, provoque un homme pieux à prêter ser-
« ment, l'affaire n'est pas égale, pas plus que lorsqu'un
« homme fort provoque au combat un homme faible [1]. »

Nous ajouterons ici une dernière preuve de l'impitoyable sévérité de Xénophane pour tout ce qui sentait la superstition et le mensonge. Aristote [2] distingue trois sortes de représentations de l'art, l'une d'après l'idéal, c'est-à-dire d'après ce qui doit être, οἷα δεῖ; l'autre d'après ce qui arrive accidentellement, κατὰ συμβεβηκός; la troisième selon l'opinion, ὅτι οὕτω φασίν, comme les représentations mythologiques, οἷον τὰ περὶ θεῶν. L'artiste peut pécher contre les lois de ces trois genres de représentation, mais il ne faut point appliquer à une de ces représentations les règles qui conviennent à l'autre, et, par exemple, quand il s'agit de l'opinion, « il n'est peut-être pas fort juste de dire : cette représentation n'est pas selon la vérité des choses et n'exprime qu'un simple accident, comme le dit Xénophane; il faut prouver que cela est contre l'opinion. » D'après ce passage d'Aristote, il paraît que Xénophane avait critiqué quelque poëte, probablement Homère ou Hésiode, et l'avait accusé de s'écarter de la vérité et de suivre les erreurs populaires, critique fort bonne adressée à un philosophe, mais mauvaise adressée à un poëte, dont la loi est de se conformer à l'opinion.

Ici finissent les renseignements que nous avons pu recueillir dans l'antiquité sur cette partie de la philosophie de Xénophane. Il nous semble impossible de méconnaître dans ces fragments, sur chaque point comme dans l'ensem-

1. *Rhetor.* I, 15.
2. *Poetic.*, 25.

ble, le caractère de l'esprit ionien, et une tendance absolument opposée à la philosophie pythagoricienne. Selon les pythagoriciens, le soleil est au centre du monde et immobile, et la terre tourne autour de lui; elle est si loin d'être infinie par aucun côté qu'elle est sphérique. Les éléments du monde sont des nombres dont les combinaisons toutes mathématiques constituent l'ordre de l'univers. La physique pythagoricienne est entièrement mathématique, et par conséquent idéaliste. Au contraire chez Xénophane tout est matériel. Comme les Ioniens, il s'arrête à l'apparence sensible, au lieu de remonter à des principes intellectuels; il part de cette apparence et il n'en sort pas. Le point de départ, la route et le but, la méthode et les résultats, chez lui tout est emprunté aux sens et à la matière, tout est profondément ionien. Et non-seulement l'esprit général de son système physique rappelle le pays où il naquit et passa les trois quarts de sa vie, mais toutes les parties de ce système attestent qu'il connaissait les doctrines diverses qui, depuis Thalès, avaient successivement paru dans l'Ionie. On retrouve dans sa physique l'eau de Thalès, l'air d'Anaximène, le feu d'Héraclite; car son long âge a très-bien pu lui faire connaître ce philosophe. Quant à son antipathie pour l'anthropomorphisme et la mythologie, elle lui est commune avec les Ioniens et les pythagoriciens, l'idéalisme et le matérialisme se réunissant contre l'idolâtrie. Même avant Anaxagore, le matérialisme et l'empirisme ionien, quoique venant en dernière analyse du même esprit sensualiste qui quelques siècles auparavant avait produit Homère dans l'Ionie et y avait tant accrédité les fables mythologiques, s'étaient déjà tournés contre ces fables et les

avaient très-vivement combattues. En cela donc Xénophane reproduit encore et rappelle les idées de son pays; et en même temps, dans toutes ses attaques contre la mythologie, il y a quelque chose de grave et de religieux, qui fait sentir que son système entier ne se réduit pas à la cosmologie et à la physique ionienne, et qu'un souffle pythagoricien a passé par là.

Citons d'abord l'autorité de Simplicius, qui reconnaît aussi un élément pythagoricien et théiste dans le système de Xénophane, et qui, sous ce rapport, met notre philosophe à côté de Pythagore et d'Anaxagore. Simplicius[1] dit expressément « qu'il y a deux classes de philosophes, les uns qui confondent avec la nature ce qui est au-dessus de la nature, les autres qui font très-bien cette distinction, comme les pythagoriciens, Xénophane, Parménide, Empédocle et Anaxagore, quoique leur pensée n'ait pas été généralement comprise, à cause de son obscurité. » Joignons ici l'autorité de Cicéron. « Selon Xénophane, dit Cicéron, Dieu est l'infini avec l'intelligence[2]. » Et il est suivi en cela par Minucius Félix[3]. Enfin Tzetzes[4] dit: « L'intelligence est l'attribut fondamental de toute nature « divine, de Dieu et des anges, comme Xénophane l'a « écrit ainsi que Parménide. »

Nous demandons, par exemple, s'il serait possible de trouver dans quelque philosophe ionien, avant Anaxagore, des vers tels que ceux-ci:

1. *In physic. Arist.*, I, 6.

2. *De nat. deor.*, I, 11 : *Tum Xenophanes qui mente adjunctâ omn prœterea quod esset infinitum Deum voluit esse.*

3. P. 29 : *Xenophanem notum est omne infinitum cum mente Deu t radere.*

4. *Chil.*, VIII.

Un seul dieu, supérieur aux dieux et aux hommes [1],
Et qui ne ressemble aux mortels ni par la figure ni par l'esprit.

Clément, qui nous a conservé ces vers, les caractérise fort bien en disant que Xénophane y enseigne l'unité et la spiritualité de Dieu. Où trouverait-on aussi dans un philosophe ionien, avant Anaxagore, ce vers [2] :

Sans connaître la fatigue, il dirige tout par la puissance de l'intelligence.

Ces deux fragments précieux séparent déjà leur auteur des philosophes ioniens. Mais des témoignages bien plus précis et plus étendus ne laissent aucun doute à cet égard, et nous avons ici un avantage que nous n'avons pas toujours eu pour la physique de Xénophane, c'est de marcher sur un sol plus ferme, et appuyés sur des autorités d'un tout autre poids. Précédemment nous étions réduits, la plupart du temps, à des renseignements puisés dans les écrivains d'un âge inférieur et dépourvus de critique; ici nous avons toujours pour guides Aristote et Simplicius, et encore avec ce singulier avantage que ces deux excellents esprits ne nous rapportent pas seulement les opinions de Xénophane, mais la manière dont il les établissait; non-seulement la lettre, mais l'esprit de ces opinions. Or, on y voit à découvert le plus pur et le plus noble théisme, c'est-à-dire une doctrine qui ne se trouvait alors que chez les pythagoriciens de la Grande-Grèce. Et ce qui est de la plus haute importance, Aristote et Simplicius, en reproduisant l'argumentation de Xénophane, nous apprennent par là que s'il avait profité de l'esprit nouveau qu'il rencontra sur les côtes de l'Italie,

1. Clém. Alex., *Strom.*, v.; Eusèb. *Præp. evang.*, XIII, 13.
2. Simplic., *ibid.*

il resta fidèle à l'esprit de liberté qui caractérisait les Ioniens. En effet, au lieu de poser simplement des dogmes, comme aurait fait un pythagoricien ordinaire, s'il eût même osé enfreindre le secret prescrit aux membres de l'institut pythagorique ; au lieu de prononcer des sentences et presque des oracles, et de parler par symboles, Xénophane raisonna. Les Ioniens l'avaient fait en physique ; mais la plus haute difficulté est de donner à la pensée une direction régulière alors même qu'elle s'élance hors du monde, et de porter l'ordre et la lumière là où tout semble simple pressentiment, intuition immédiate et révélation. On peut dire que Xénophane a l'honneur des premiers essais de dialectique.

Aristote dans son livre sur *Xénophane, Gorgias et Zénon* [1], Simplicius, dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote* [2], et Théophraste, dans Bessarion [3], nous ont conservé le corps de l'argumentation par laquelle Xénophane démontrait que Dieu n'a pas eu de commencement et n'a pas pu naître. Il est impossible de ne pas éprouver une impression profonde et presque solennelle en présence de cette argumentation, quand on se dit que c'est là peut-être la première fois que, dans la Grèce au moins, l'esprit humain a tenté de se rendre compte de sa foi et de convertir ses croyances en théories. Il est curieux d'assister à la naissance de la philosophie religieuse : la voilà au maillot, pour ainsi dire ; elle ne fait encore que bégayer sur ces redoutables problèmes, mais c'est le devoir de l'ami de l'humanité d'écouter avec at-

1. Ch. 3.
2. *Ibid.*
3. *Contra calumniatorem Platonis*, II, 11, p. 32.

tention et de recueillir avec soin les demi-mots qui lui échappent, et de saluer avec respect la première apparition du raisonnement. Voici l'argumentation de Xénophane, telle qu'Aristote et Simplicius nous l'ont conservée : « Il est impossible d'appliquer à Dieu l'idée de naissance, car tout ce qui naît doit naître nécessairement « ou de quelque chose de semblable, ou de quelque « chose de dissemblable. Or ici l'un et l'autre est impossible, car le semblable n'a pas d'action sur le semblable, et ne peut pas plus le produire qu'en être produit... D'un autre côté le dissemblable ne peut naître « du dissemblable : car si le plus fort naissait du plus « faible, ou le plus grand du petit, ou le meilleur du « pire, ou bien tout au contraire le pire du meilleur, « l'être sortirait du non-être ou le non-être sortirait de « l'être [1], ce qui est impossible. Il faut donc que Dieu « soit éternel. » Il importe de lire la même argumentation abrégée dans Simplicius [2], de la lire réduite encore dans Bessarion [3] ; il ne faut pas négliger le passage de Plutarque dans Eusèbe, passage qui, au milieu d'erreurs graves, contient d'heureux éclaircissements au morceau d'Aristote [4], et où Plutarque reconnaît que Xénophane a pris ici un chemin qui lui est propre ; et en effet Diogène [5] assure que Xénophane le premier démontra que tout ce qui naît périt. C'est ici qu'on voit poindre à son aurore le principe qui doit un jour devenir

1. D'après la correction de Brandis.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Præp. ev.*, I, 8. C'est sur ce passage que s'appuie la correction de Brandis.
5. *Ibid.* Voyez aussi Hesychius, p. 51.

si célèbre : l'être ne peut sortir du non-être, le non-être ne peut rien produire, c'est-à-dire, rien ne se fait de rien. Voilà la première expression peut-être du principe de causalité. Xénophane n'a point inventé ce principe ; il est inhérent à l'esprit humain qui le possédait, s'en servait et l'appliquait, ou plutôt était dominé et gouverné par lui dans toutes ses démarches, mais à son insu ; car ce qui échappe le plus à l'intelligence est précisément ce qui lui est le plus intime. Tirer ce principe des profondeurs et des ténèbres, où il agit spontanément et se développe d'une manière concrète, vivante et animée, le dégager à la lumière de la réflexion, et le transformer en une loi et en une formule abstraite et générale, dont l'esprit acquiert la conscience, et qu'il examine en quelque sorte comme un objet extérieur : telle est la gloire de la philosophie[1].

La conclusion de cette argumentation dans Aristote[2] est que, « puisque Dieu ne peut pas naître, il ne peut « périr, tout ce qui est né périssant nécessairement, « tandis que ce qui n'est pas né, c'est-à-dire ce qui ne « devient pas un être par le moyen d'un autre, mais ce « qui est un être en soi-même, est éternel. » Ce n'est plus là seulement le principe de causalité ; c'est la conception distincte de l'accident et de la substance, de l'être phénoménal et de l'être en soi, et l'attribution de la notion de corruptibilité à l'un, et de la notion d'incorruptibilité et d'éternité à l'autre, c'est-à-dire le principe de la substance avec tout son cortége.

1. Sur le rapport et la différence du mouvement spontané et du développement réfléchi de l'esprit humain, voyez les Cours *passim*, par exemple, 1re série, t. II, leç. IIe-IV, et leç. IX-X, p. 59, etc.
2. *Ibid.*

Voici une autre argumentation où Xénophane déduit l'unité de Dieu de sa toute-puissance et de sa toute-bonté. Sans doute, avant lui, les notions de l'unité, de la bonté et de la puissance de Dieu ne manquaient point aux hommes, et on les avait même exprimées avec toute la force et l'éclat du sentiment; mais personne, que nous sachions, n'avait essayé de mettre en lumière le rapport qui unit ces idées entre elles, et d'en déduire la théorie qu'Aristote nous a conservée. Malheureusement l'ouvrage d'Aristote, et dans cet ouvrage particulièrement le passage où cette argumentation est mentionnée, sont tellement corrompus qu'il est encore plus malaisé de s'y orienter que dans les deux passages précédents. « Si Dieu est ce qu'il « y a de plus puissant, Xénophane dit qu'il doit être un ; « car s'il était deux ou plusieurs, il ne serait pas ce qu'il « y a de plus puissant et de meilleur. Ces différents dieux « étant égaux entre eux, seraient chacun ce qu'il y a de « plus puissant et de meilleur; car ce qui constitue un « Dieu, c'est d'être le plus puissant, et non d'être sur- « passé en puissance, c'est de gouverner seul toutes « choses [1], de sorte que si Dieu n'est pas ce qu'il y a de « plus puissant, il n'est pas par cela même. Si l'on sup- « pose qu'il y en a plusieurs, ou il y a entre eux des infé- « rieurs et des supérieurs, et alors il n'y a pas de Dieu, « car la nature de Dieu est de ne rien admettre de plus « puissant que soi ; ou ils sont égaux entre eux, et alors « Dieu perd sa nature, qui est d'être ce qu'il y a de plus « puissant; car l'égal n'est ni meilleur ni pire que son

1. Καὶ πάντα κρατεῖσθαι εἶναι. Ces mot sont inintelligibles. Fülleborn propose de les retrancher. Brandis lit : Καὶ πολλὰ κρατεῖσθαι εἶναι, c'est-à-dire καὶ πολλὰ εἶναι ὥστε κρατεῖσθαι. Je dois à M. Boissonade la correction fort spécieuse : καὶ πάντα κρατεῖσθαι ἑνί.

« égal; de sorte que s'il y a un Dieu, et s'il est tel que « doit être un Dieu, il faut qu'il soit un; sans quoi il ne « pourrait pas tout ce qu'il voudrait; car si l'on admet « plusieurs dieux, chacun d'eux, pris à part, est sans « puissance. » Il faut voir dans Simplicius tout ce raisonnement abrégé [1] : « Xénophane conclut l'unité de Dieu de « sa toute-puissance; s'il y a plusieurs dieux, dit-il, il « faudrait nécessairement que tous eussent également la « suprême puissance, car la toute-puissance et la toute-« bonté est le caractère essentiel de la Divinité. » Il faut voir aussi dans Bessarion l'extrait de Théophraste. C'est là la première tentative qui ait été faite de porter la dialectique jusque dans les qualités essentielles de Dieu, de soumettre ces qualités à une dépendance réciproque, et d'en former une théorie. Et cette théorie est restée dans la philosophie, non-seulement comme un exemple respectable des premiers efforts de la raison, mais comme un modèle que l'on a depuis sans cesse imité en le surpassant, et comme la source de tous les raisonnements du même genre. Voilà donc, dès l'origine de la philosophie grecque, Dieu conçu et établi comme souverainement puissant, souverainement bon, et par cela même comme essentiellement un; ce n'est plus seulement la cause et la substance de toutes choses, comme nous l'avions vu précédemment, c'est la cause et la substance sous un point de vue plus intellectuel, c'est la sagesse et la bonté, c'est déjà un Dieu moral. Or, où Xénophane aurait-il trouvé le plus faible germe de cette doctrine dans ses devanciers ou dans ses contemporains de l'Ionie avant Anaxagore? Mais l'esprit qui pouvait l'y

1. *Ibid.*

conduire était dans les pythagoriciens de la Grande-Grèce. Il faut donc supposer que cette doctrine n'a aucun antécédent historique, ou la rapporter à sa cause la plus probable, le voisinage de l'école de Pythagore.

La présence de deux esprits opposés dans la physique et la théologie de Xénophane est évidente, et elle atteste deux sortes d'antécédents, à travers lesquels il a passé, et dont il forme le point de réunion. Mais comment a-t-il allié les contraires? Comment la physique ionienne se mêle-t-elle dans Xénophane à la théologie pythagoricienne? C'est ce qu'il s'agit de reconnaître, car c'est précisément cette combinaison qui caractérise la doctrine propre de Xénophane, lui donne une physionomie particulière, et lui assigne un rôle original dans l'histoire de la philosophie de cette époque.

L'école ionienne et l'école pythagoricienne ont introduit dans la philosophie grecque les deux éléments fondamenteaux de toute philosophie, la physique et la théologie. Voilà donc en Grèce la philosophie en possession des deux idées sur lesquelles elle roule, l'idée du monde et celle de Dieu. Les deux termes extrêmes de toute spéculation ainsi donnés, il ne reste plus qu'à trouver leur rapport. La solution qui se présente d'abord à l'esprit humain, préoccupé qu'il est nécessairement de l'idée de l'unité, c'est d'absorber l'un des deux termes dans l'autre, d'identifier le monde avec Dieu ou Dieu avec le monde, et par là de trancher le nœud au lieu de le résoudre. Ces deux solutions exclusives sont toutes deux bien naturelles. Il est naturel, quand on a le sentiment de la vie et de cette existence si variée et si grande dont nous faisons partie, quand on considère l'étendue de ce

monde visible et en même temps l'harmonie qui y règne et la beauté qui y reluit de toutes parts, de s'arrêter où s'arrêtent les sens et l'imagination, de supposer que les êtres dont se compose ce monde sont les seuls qui existent, que ce grand tout si harmonieux et si un est le vrai sujet et la dernière application de l'idée de l'unité, qu'en un mot ce tout est Dieu. Exprimez ce résultat en langue grecque, et voilà le panthéisme. Le panthéisme est la conception du tout comme Dieu unique. D'un autre côté, lorsque l'on découvre que l'apparente unité du tout n'est qu'une harmonie et non pas une unité absolue, une harmonie qui admet une variété infinie, laquelle ressemble fort à une guerre et à une révolution constituée, il n'est pas moins naturel alors de détacher de ce monde l'idée de l'unité, qui est indestructible en nous, et, ainsi détachée du modèle imparfait de ce monde visible, de la rapporter à un être invisible placé au-dessus et en dehors de ce monde, type sacré de l'unité absolue, au delà duquel il n'y a plus rien à concevoir et à chercher. Mais, une fois parvenu à l'unité absolue, il n'est plus aisé d'en sortir, et de comprendre comment l'unité absolue étant donnée comme principe, il est possible d'arriver à la pluralité comme conséquence; car l'unité absolue exclut toute pluralité. Il ne reste donc plus, relativement à cette conséquence, qu'à la nier ou tout au moins à la mépriser, et à regarder la pluralité de ce monde visible comme une ombre mensongère de l'unité absolue qui seule existe, une chute à peine compréhensible, une négation et un mal dont il faut se séparer pour tendre sans cesse au seul être véritable, à l'unité absolue, à Dieu. Voilà le système opposé au panthéisme. Appelez-

le comme il vous plaira, ce n'est pas autre chose que l'idée d'unité appliquée exclusivement à Dieu, comme le panthéisme est la même idée appliquée exclusivement au monde. Or, encore une fois, ces deux solutions exclusives du problème fondamental sont aussi naturelles l'une que l'autre, et cela est si vrai qu'elles reviennent sans cesse à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, avec les modifications que le progrès des temps leur apporte, mais au fond toujours les mêmes, et que l'on peut dire avec vérité que l'histoire de leur lutte perpétuelle et de la domination alternative de l'une ou de l'autre a été jusqu'ici l'histoire même de la philosophie. C'est parce que ces deux solutions tiennent au fond de la pensée, qu'elle les reproduit sans cesse, dans une impuissance égale de se séparer de l'une ou de l'autre et de s'en contenter. En effet, l'une ou l'autre, prise isolément, ne suffit point à l'esprit humain, et ces deux points de vue opposés, si naturels et par conséquent si durables et si vivaces, exclusifs qu'ils sont l'un de l'autre, sont par cela même également defectueux et insuffisants. Un cri s'élève contre le panthéisme [1]. Tout l'esprit du monde ne peut absoudre cette doctrine et réconcilier avec elle le genre humain. On a beau faire, si l'on est conséquent, on n'aboutit avec elle qu'à une espèce d'âme du monde comme principe des choses, à la fatalité comme loi unique, à la confusion du bien et du mal, c'est-à-dire à leur destruction, dans le sein d'une unité vague et abstraite sans sujet fixe; car l'unité absolue n'est certainement dans

1. Sur le panthéisme, voyez t. IV de ces *Fragments*, préface de la 2e édit., p. 65, et avertissement de la 3e, p. 106, Ire série, t. II, leç. XXIV. p. 393, etc., IIe série, t. Ier, leç. Ve, avec les notes, etc.

aucune des parties de ce monde prise séparément ; comment donc serait-elle dans leur ensemble? Comme nul effort ne peut tirer l'absolu et le nécessaire du relatif et du contingent, de même de la pluralité, ajoutée autant de fois qu'on voudra à elle-même, nulle généralisation ne tirera l'unité, mais seulement la totalité. Au fond, le panthéisme roule sur la confusion de ces deux idées si profondément distinctes. Mais, d'un autre côté, l'unité sans pluralité n'est pas plus réelle que la pluralité sans unité n'est vraie. Une unité absolue qui ne sort pas d'elle-même ou ne projette qu'une ombre, a beau accabler de sa grandeur et ravir de son charme mystérieux, elle n'éclaire point l'esprit, et elle est hautement contredite par celles de nos facultés qui sont en rapport avec ce monde et nous attestent sa réalité, et par toutes nos facultés actives et morales, qui seraient une dérision et accuseraient leur auteur, si le théâtre où l'obligation de s'exercer leur est imposée n'était qu'une illusion et un piége. Un Dieu sans monde est tout aussi faux qu'un monde sans Dieu ; une cause sans effets qui la manifestent, ou une série indéfinie d'effets sans une cause première ; une substance qui ne se développerait jamais, ou un riche développement de phénomènes sans une substance qui les soutienne ; la réalité empruntée seulement au visible ou à l'invisible : d'une et d'autre part égale erreur et égal danger, égal oubli de la nature humaine, égal oubli d'un des côtés essentiels de la pensée et des choses. Entre ces deux abîmes, il y a longtemps que le bon sens du genre humain fait sa route ; il y a longtemps que, loin des écoles et des systèmes, le genre humain croit avec une égale certitude à Dieu et au monde. Il

croit au monde comme à un effet réel, ferme et durable, qu'il rapporte à une cause, non pas à une cause impuissante et contradictoire à elle-même, qui, délaissant son effet, le détruirait par cela même, mais à une cause digne de ce nom, qui, produisant et reproduisant sans cesse, dépose, sans les épuiser jamais, sa force et sa beauté dans son ouvrage; il y croit comme à un ensemble de phénomènes réels, qui cesseraient d'être à l'instant où la substance éternelle cesserait de les soutenir; il y croit comme à la manifestation visible d'un principe caché qui lui parle sous ce voile, et qu'il adore dans la nature et dans sa conscience. Voilà ce que croit en masse le genre humain. L'honneur de la vraie philosophie serait de recueillir cette croyance universelle, et d'en donner une explication légitime. Mais faute de s'appuyer sur le genre humain et de prendre pour guide le sens commun, la philosophie, s'égarant jusqu'ici à droite ou à gauche, est tombée tour à tour dans l'une ou l'autre extrémité de systèmes également vrais sous un rapport, également faux sous un autre, et tous vicieux au même titre, parce qu'ils sont également exclusifs ou incomplets. C'est là l'éternel écueil de la philosophie. Ces deux tendances exclusives sont représentées en grand dans l'histoire de l'humanité par l'Orient et par la Grèce, et particulièrement en Grèce par la philosophie de la race ionienne et par celle de la race dorienne. La tendance panthéiste est évidente dans la philosophie ionienne, qui, disciple des sens et de l'apparence, s'occupe de ce monde, mais ne croit qu'à lui, et ne cherche rien au delà, prenant tour à tour pour principe des choses l'eau, la terre, l'air ou le feu, séparés ou réunis, mais ne s'élevant jamais à un principe

invisible et idéal. Au contraire, la philosophie pythagoricienne idéalise tout, et part de principes invisibles. Xénophane, Ionien et Italien à la fois, qui participa de ces deux philosophies, les combina-t-il de manière à les fondre ensemble, et à les tempérer l'une par l'autre dans le sein d'un sage éclectisme, qui, s'élevant en esprit jusqu'au Dieu un et invisible, aurait su le reconnaître aussi dans la vie et la variété de ce monde, et admettre le tout non pas comme Dieu, mais comme divin [1] ? Xénophane releva-t-il le panthéisme en le rattachant au théisme, comme l'effet à la cause, et vivifia-t-il le théisme en en tirant le panthéisme, comme du sein de la cause sort et se développe la série indéfinie des effets? Devança-t-il ainsi l'ordre des temps et son siècle? Non : personne ne devance son siècle; chacun fait son rôle, et Xénophane n'a pas dérobé à Platon celui qui avait été assigné à ce grand homme, à son siècle et à Athènes. Mais Xénophane, parce qu'il fut l'homme et le philosophe de sa situation et de son temps, ne devait pas tomber et n'est tombé en effet ni dans l'une ni dans l'autre des deux tendances exclusives qui se combattaient alors; mais, ayant participé de l'une et de l'autre, il en fit une combinaison qui le sépare à la fois et le rapproche des pythagoriciens et des Ioniens, il mêla les deux esprits de ses deux patries, et sans garder une mesure parfaite entre l'un et l'autre, les admit assez tous les deux pour qu'il soit injuste de l'accuser d'une tendance exclusive prononcée, et surtout de panthéisme.

Cependant l'accusation de panthéisme pèse depuis des siècles sur Xénophane. Examinons cette accusation.

1. Sur l'éclectisme en théodicée, voy. 1re série, t. II, leç. XXIV, p. 384-394.

Pour qu'on eût le droit de l'accuser de panthéisme, il faudrait de deux choses l'une, ou nier tout ce que nous avons rapporté de son théisme, sa démonstration de l'éternité de Dieu et de son unité, tirée de sa puissance et de sa bonté suprême, c'est-à-dire nier ce qu'il y a précisément de plus authentique et de plus certain dans les anciens témoignages, ou prétendre que ce qu'Aristote et Simplicius font dire à Xénophane sur Dieu, qu'il est éternel, un, tout-puissant et tout bon, il l'a dit du monde et de l'ensemble des choses visibles. C'est ce qu'on a prétendu. Faute de bien entendre les passages d'Aristote, et attribuant à Xénophane une opinion exclusive pour le comprendre plus aisément, car rien n'est plus clair et plus précis que l'exclusif, des écrivains postérieurs, dépourvus de critique, ont fait dire du monde et du tout à Xénophane ce qu'Aristote et Simplicius lui font dire de Dieu et de l'unité. Plutarque [1] : « Selon Xénophane, le « monde n'a pas eu de commencement, il est éternel et in- « corruptible. » Stobée [2] lui prête la même opinion. Théodoret [3] : « Le tout est un, il est sphérique. » Origène [4] : « Le tout n'a pas été produit et ne peut être détruit; « il est immuable, un et en dehors du changement. » Plutarque, dans Eusèbe [5] : « Le tout est toujours égal « à lui-même. » Si ces témoignages étaient certains, ils contiendraient l'identité de Dieu et du monde, c'est-à-dire le plus mauvais panthéisme. Mais il n'en est rien, et il est prouvé par l'autorité d'Aristote que

1. *Plac. phil.*, II, 4.
2. *Ecl. Phys.*, ed. Heeren, p. 416.
3. *Affect. cur.*, IV.
4. P. 95.
5. *Præp. ev.*, I, 8,

Xénophane n'attribue l'éternité et l'unité qu'à Dieu, à celui auquel il attribue en même temps la suprême puissance et la suprême bonté. En règle générale, on ne saurait admettre avec trop de réserve les assertions non motivées, courtes et obscures des écrivains des siècles inférieurs, ni accorder trop de confiance à Aristote, qui non-seulement rapporte les opinions de Xénophane, mais en développe et en commente les motifs.

Il y a plus, les idées de Xénophane sur le monde, telles que nous les avons rapportées en traitant de sa physique, et la plupart du temps d'après Stobée, Théodoret, Plutarque et Origène, sont absolument incompatibles avec celles que ces mêmes écrivains lui attribuent maintenant. Par exemple, une des choses qui ont paru le mieux démontrer le panthéisme de Xénophane est sa célèbre assimilation de Dieu à une sphère; mais c'est précisément de cette expression bien comprise que l'on peut déduire avec le plus de certitude la distinction de Dieu et du monde. Si Xénophane eût admis en physique que le monde est une sphère, dire ensuite que Dieu est sphérique serait une confession évidente de panthéisme; mais nous avons vu que loin d'admettre la forme sphérique de la terre, il prétend le contraire, et que le contraire résulte nécessairement de son système entier sur la terre, dont il pose la partie inférieure comme infinie, ce qui détruit toute sphéricité possible, ainsi que plusieurs auteurs, et entre autres Cosmas, l'ont très-bien remarqué. Si donc le monde ne peut être sphérique, dire que Dieu l'est, assurément ce n'est pas les confondre. L'épithète de sphérique est tout simplement une locution grecque qui désigne la parfaite égalité et l'unité absolue qui ne con-

viennent qu'à Dieu, et dont une sphère peut donner quelque image. Le σφαιρικὸς des Grecs est le *rotundus* des Latins. C'est une expression métaphorique comme celle de *carré* pour dire *parfait*, expression aujourd'hui triviale, mais qui alors, à la naissance des notions mathématiques, avait quelque chose de relevé, et se trouve dans la plus noble poésie. Simonide dit : *un homme carré des pieds, des mains et de l'esprit*, pour dire un homme accompli [1], métaphore employée aussi par Aristote [2]. Il n'est donc pas étonnant que Xénophane, poëte aussi bien que philosophe, écrivant en vers, et peu capable encore de trouver les expressions métaphysiques qui répondaient à ses idées, ait emprunté à la langue de l'imagination l'expression qui pouvait le mieux rendre sa pensée pour lui-même et la faire entendre aux autres, et représenter à l'entendement encore enveloppé dans les sens celui qui est un, égal et semblable à lui-même. D'ailleurs c'est là ce que disent les plus anciens auteurs. Aristote [3] : « Dieu en tant qu'absolument semblable à lui-« même est sphérique, car il n'est pas semblable à lui-« même par un côté et dissemblable par un autre, il est « absolument semblable et identique. » Cicéron [4] : « *Deum « neque natum unquam, et sempiternum, conglobata « figura.* » Il est évident que dans ces deux passages l'expression dont nous nous occupons n'est là que comme une comparaison et une métaphore, et qu'elle témoigne d'un théisme sévère. C'est encore ainsi que paraît l'avoir en-

1. Plat., *Protagoras*, voyez notre traduction, t. IV, p. 74.
2. *Rhetor*, III, 11, et *Moral. Nicomach.*, I, 10.
3. *De Xenoph.*, *Gorg.*, *Zen.*
4. *Acad.*, IV, 37.

tendu Alexandre d'Aphrodisée [1]. Sextus commence à dépraver l'expression de Xénophane, et à la rattacher indirectement à un point de vue panthéiste : « Dieu [2] « habite dans le tout ; il est sphérique ; » et ailleurs [3] : « Dieu est une sphère impassible. » Diogène lui fait dire d'une manière plus vicieuse encore et même absurde : « L'essence de Dieu est sphérique. » Et Théodoret, déjà cité : « Le tout est un ; il est sphérique. » Sans poursuivre plus longtemps ces citations, nous croyons avoir suffisamment démontré que la conclusion que l'on a voulu tirer de cette expression est : 1° en contradiction manifeste avec le système physique de Xénophane, qui fait du tout et du monde non une sphère, mais un cône dont la base est infinie et le sommet couronné par les astres ; 2° en contradiction avec l'interprétation des auteurs les plus dignes de confiance.

Ce même Aristote, auquel on revient toujours comme au guide le plus sûr dans les anciens systèmes philosophiques, nous a conservé de Xénophane une opinion qui montre assez bien l'état de son esprit, le désir de ne point identifier Dieu avec le monde, et cependant de n'en pas faire une abstraction. Or, l'Ionien dans Xénophane est toujours un peu porté à regarder comme une abstraction et comme n'existant pas ce qui n'a pas d'existence visible et appréciable. L'idée d'un être infini, et qui serait en dehors du mouvement, lui paraissait une idée purement négative, qu'il craignait d'appliquer à Dieu, en même temps qu'il lui répugnait, comme pythagoricien, d'en faire

1. Simplic., *In Physic. Aristot.*, p. 7 : Σφαιροειδῆς διὰ τὸ πανταχόθεν ὅμοιον.

2. *Pyrrh.*, I.

3. *Ibid.*, III.

un être fini, mobile et uniquement doué des qualités de ce monde. « Dieu est éternel[1], un et sphérique; il n'est « ni infini ni fini, car être infini c'est n'être pas, c'est « n'avoir ni milieu, ni commencement, ni fin, ni aucune « autre partie, c'est ainsi qu'est l'infini[2]; or, l'être ne peut « pas être comme le non-être. D'un autre côté, pour qu'il « fût fini, il faudrait qu'il fût plusieurs; or, l'unité n'ad- « met pas plus la pluralité que la non-existence : l'unité « n'a rien qui la limite. » Simplicius dans son commentaire[3] dit exactement la même chose, ainsi que Théophraste dans Bessarion[4]. Cette opinion était trop délicate pour ne pas s'altérer en passant des mains d'Aristote dans celles des critiques postérieurs. Comme il est plus aisé de comprendre le système qui fait de Dieu un être fini ou un être infini, les critiques se sont partagé l'opinion de Xénophane, et ils lui font dire, les uns que Dieu est fini, les autres qu'il est infini. Ainsi il paraît qu'Alexandre d'Aphrodisée[5] faisait dire à Xénophane que Dieu est fini. Origène[6] et Galien[7] le répètent ainsi que Jean Philopon[8], et ce même Simplicius[9] que nous avons vu tout à l'heure commenter si exactement Aristote sur l'unité de Xénophane. D'un autre côté, d'autres critiques, se jetant à l'extrémité opposée, ont prétendu qu'il fait de Dieu, comme nous l'avons vu, tout

1. Aristot., *De Xenoph.*, *Gorg.*, *Zen.*
2. Entendez toujours l'indéfini.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, 10. *Aliquo quidem modo neque infinitum neque finitum.*
5. Simplic., *ibid.*
6. P. 94.
7. III.
8. *In phys. Arist.* p. 9.
9. *Ibid.*, p. 7.

ce qui est infini. C'est ce que dit Cicéron, et ce que répète Minucius Félix. Simplicius [1] nous rapporte que Nicolas de Damas prête à Xénophane l'opinion que le principe des choses est infini et immuable. Mais il est impossible de savoir si Nicolas de Damas parle ici de Dieu ou de la terre, dont en effet Xénophane faisait la base immuable et infinie.

Les mêmes raisons qui portaient Xénophane à rejeter l'idée de fini et d'infini, appliquée à l'unité, lui firent aussi séparer de l'unité la mobilité et l'immobilité. Aristote [2] lui prête cette opinion que Dieu, en tant qu'un, n'est ni mobile ni immobile ; que l'immobilité est une non-existence ; que d'un autre côté le changement suppose la relativité et la divisibilité ; et que l'unité ne tombe ni sous l'une ni sous l'autre de ces deux suppositions d'une immobilité abstraite qui est une négation d'existence, ou d'une mobilité destructive de l'unité. Simplicius dans son commentaire développe très-clairement cette idée. Cependant Cicéron [3], Galien [4] et Philopon [5] attribuent à Xénophane l'opinion contraire, et Simplicius [6] nous en a conservé deux vers qui semblent bien admettre l'immobilité du premier principe :

Il reste toujours en lui-même sans aucun changement ;
Il ne se transporte pas d'un lieu à l'autre, car il est identique à lui-même.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, il ne reste pas moins incontestable que c'est le mélange indécis de théisme et de panthéisme qui caractérise le système de

1. *In phys. Arist.*, p. 7.
2. *Ibid.*
3. *Academic.*, IV, 37.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*

Xénophane. Veut-on y trouver le théisme? qu'on se rappelle tous les passages que nous avons cités, et de plus cette phrase de Diogène[1] : « Dieu est toute intelligence « et toute sagesse ; » et cette autre du même auteur[2] : « Toute pluralité est inférieure à l'intelligence. » D'un autre côté veut-on trouver le panthéisme dans Xénophane? Outre les passages d'Aristote sur la non-infinité et la non-immutabilité de Dieu, et les assertions des écrivains d'un âge postérieur, on n'a qu'à prendre ces expressions de Sextus[3] : « Dieu habite dans le tout ; » le vers célèbre[4] qui semble bien faire du Dieu de Xénophane l'âme du monde du panthéisme :

« Il est toute vision, toute intelligence, toute ouïe; »

et les témoignages correspondants de Diogène[5], de Plutarque[6] et d'Origène[7]. Mais il serait profondément injuste de qualifier de panthéisme le système total de Xénophane, car ce serait le caractériser par une seule de

1. *Ibid.* C'est ainsi qu'il faut entendre σύμπαντα δὲ εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν, qui venant à la suite de ὅλον ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν est évidemment un développement du vers fameux : Οὖλος ὁρᾷ .. développement dans lequel οὖλος δὲ νοεῖ a été paraphrasé en σύμπαντα δὲ εἶναι ν. καὶ φρ.

2. Ἔφη δὲ καὶ τὰ πολλὰ ἥττω νοῦ εἶναι. Phrase très-controversée. Sans recourir à l'interprétation toute pythagoricienne de Rossi et de Brandis, et sans changer avec Ménage νοῦ en ἑνός, je vois dans cette phrase, avec Casaubon, l'intervention de Xénophane dans la querelle de la pluralité et de l'unité ou de l'intelligence.

3. *Pyrrh.*, I.

4. *Advers. Physic.*, p. 584.

5. *Ibid.* Ὅλον δὲ ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν.

6. Euseb., *Præp. ev.* Ἀκούειν καὶ ὁρᾶν καθόλου καὶ μὴ κατὰ μέρος.

7. Καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν. Il est probable que tout ceci est dirigé contre le polytheisme, qui divisait Dieu dans la diversité des phenomenes naturels, au lieu de rapporter tous les phénomènes de la nature à l'unité divine. Pline a dit (*Hist. natur.*, II, 7) : *Totus est sensûs, totus visûs, totus auditûs, totus animæ, totus animi, totus suî.* Il est curieux de

ses parties. Sachons voir le passé tel qu'il a été ; ne prêtons pas à un philosophe du sixième siècle avant l'ère chrétienne les combinaisons savantes et les systèmes précis des philosophes des siècles suivants et des temps modernes.

Encore une fois, Xénophane est un homme de l'Ionie et de la Grande-Grèce, qui, comme les Ioniens, a philosophé sur la nature, et s'est principalement occupé du monde extérieur ; mais qui, n'étant pas resté étranger aux spéculations pythagoriciennes, sut voir dans ce monde de l'intelligence, de l'harmonie et de l'unité, et appela Dieu cette unité telle qu'il la voyait et la sentait, c'est-à-dire en rapport intime avec le monde, ne niant pas qu'elle n'en soit essentiellement distincte, mais ne l'affirmant pas non plus. C'est cette indécision qui constitue le système de Xénophane ; et ici nous sommes heureux de pouvoir nous appuyer sur l'autorité d'un passage de la *Métaphysique*, où Aristote résume avec sa justesse et sa profondeur ordinaires l'opinion du fondateur de l'école d'Élée. Aristote, dans ce qui précède et suit ce passage, divise et subdivise tous les points de vue possibles de la question de l'unité, les rapporte aux différents personnages de l'école d'Élée, et termine ainsi : « Xénophane, « qui le premier parla de l'unité, car Parménide passe « pour son disciple, n'a pas eu de système précis ; il

retrouver dans les auteurs chrétiens des premiers siècles les mêmes pensées, presque dans les mêmes termes. Saint Irénée, dans Saint Épiphane, ch. XXXIII, dit : ὅλος ἔννοια ὤν, ὅλος δὲ λῆμμα, ὅλος νοῦς, ὅλος ὀφθαλμὸς, ὅλος ἀκοὴ, ὅλος πηγὴ πάντων ἀγαθῶν ; et saint Cyrille de Jérusalem, dans sa *sixième leçon* : οὐκ ἐν μέρει βλέπων, ἐν μέρει δὲ τοῦ βλέπειν ἀπεστερημένος, ἀλλ' ὅλος ὢν ὀφθαλμὸς καὶ ὅλος ἀκοὴ καὶ ὅλος νοῦς, οὐχ ὡς ἡμεῖς ἐν μέρει νοῶν καὶ ἐν μέρει μὴ [illegible]. Ainsi pour éviter le polythéisme et le manichéisme, on tombe aisément dans le panthéisme.

« ne paraît pas s'être prononcé sur la nature de cette « unité, si elle était matérielle ou spirituelle; mais en « contemplant l'ensemble du monde il a dit que l'unité « est Dieu [1]. » Tel est le jugement auquel, selon nous, il faut s'arrêter. En essayant de donner plus de précision au système de Xénophane, on le fausse. Xénophane eut donc le premier l'idée de l'unité, mais plutôt par intuition que par réflexion, sans s'être posé à lui-même et sans avoir résolu toutes les questions que renferme celle de l'unité des choses, sans grande précision ni finesse, comme le dit Aristote, au même endroit, de Xénophane et de Mélisse [2]. La nature entière lui parut pleine d'harmonie et d'unité, et il appela cette unité Dieu, mettant à la fois la philosophie sur la route d'un théisme absolu ou d'un absolu panthéisme. On sait ce qu'ont fait Parménide et l'école d'Élée. Sans doute Xénophane est le maître de Parménide et le fondateur de l'école d'Élée; mais celui qui commence n'est point celui qui finit. Le premier qui met une idée dans le monde, non-seulement n'en voit pas l'accomplissement, mais n'en connaît pas la portée; cette idée même est toujours indécise à sa naissance. N'attribuons donc pas à Xénophane l'œuvre de Parménide; mais en même temps convenons que le germe de Parménide est dans Xénophane, non dans la partie ionienne de Xénophane, mais dans sa partie pythagoricienne. Et cela est si vrai, que l'unité, qui dans son successeur pouvait être matérielle ou spirituelle, selon la prédominance de l'élément ionien ou pythagoricien, a été spirituelle et exclusivement spirituelle dans Parmé-

1. *Mét.*, ed. Brandis, I, 18. Voyez notre traduction, p. 146.
2. *Ibid.*

nide; que pouvant devenir entre ses mains celle du monde ou celle de Dieu, elle est devenue l'unité divine, unité solitaire et retirée en elle-même, devant laquelle le monde disparaît et n'est plus qu'une apparence insignifiante. Le monde, c'est-à-dire le tout, est si peu l'unité et le Dieu de Parménide que, selon Parménide, en partant de l'unité, on ne peut arriver au tout et au monde. Loin d'être panthéiste, Parménide distingue tellement la totalité de l'unité, τὸ πᾶν de τὸ ἕν, qu'il nie la totalité, et s'enfonce dans l'abîme d'une unité absolue qui seule existe, unité sans nombre, existence sans contenu et sans réalité, qui n'est plus qu'une abstraction sublime, et ressemble au néant de l'existence. Xénophane n'était pas allé jusqu'à cette extrémité; mais il faut avouer que l'idée de l'unité, implantée par lui dans le sol spiritualiste d'Élée, devait y produire ce qu'elle a produit. Qu'on juge maintenant de la folie de ceux qui, répétant, sans aucune critique historique ni philosophique, des assertions fondées sur des textes indignes de foi de mauvais écrivains du Bas-Empire, ont peu à peu composé à Xénophane une réputation de panthéisme, aujourd'hui si bien établie et si bien accréditée auprès de la foule philosophique, qu'en attaquant ce préjugé ridicule, et en substituant ici l'autorité d'Aristote à celle de Théodoret, du faux Plutarque et du faux Origène, c'est nous qui passerons pour téméraires et qui aurons l'air d'avancer un paradoxe.

Une accusation encore plus mal fondée et plus étrange que celle de panthéisme a été portée et renouvelée sans cesse contre Xénophane, l'accusation du scepticisme universel. Tous les historiens s'accordent à lui attribuer l'invention du scepticisme universel, en même

temps qu'ils exposent tout au long son système sur l'unité absolue et l'accusent de panthéisme, entassant ainsi pêle-mêle trois contradictions. Il est trop bizarre en vérité de commencer par prêter à un homme un dogmatisme outré, pour finir par lui reprocher d'avoir introduit dans la philosophie la doctrine de l'incompréhensibilité de toutes choses, ἀκαταληψία πάντων. D'où vient un pareil préjugé? De la même source que celui du panthéisme de Xénophane, c'est-à-dire d'écrivains des âges inférieurs, historiens officiels mais très-peu sûrs des systèmes philosophiques, où pourtant il a paru plus commode aux historiens modernes d'aller chercher des opinions toutes faites que de s'en former à eux-mêmes par l'étude approfondie d'écrivains d'un accès plus difficile, mais d'une autorité tout autrement grave, comme Platon et surtout Aristote. Par exemple, Aristote, qui a si souvent parlé de Xénophane, ne dit pas un mot de son scepticisme. Platon n'en parle pas davantage. Cette opinion commence à paraître dans Sextus, qui tantôt prête à Xénophane un scepticisme absolu, tantôt un demi-scepticisme, et rapporte des vers de Xénophane qui contiennent le scepticisme, à ce qu'il prétend, tout en convenant que son interprétation n'est pas unanimement adoptée [1]. Cicéron dit aussi [2] : « *Parmenides, Xenophanes, minus bonis quamquam versibus sed tamen illis versibus, increpant eorum arrogantiam qui, cum nihil sciri possit, audeant se scire dicere.* » Mais d'abord il faut bien distinguer Parménide de Xénophane; ensuite Parménide n'a nié l'autorité des sens et la réalité du monde visible qu'au profit de son

1. *Pyrrh. hyp.*, II, 28; *Advers. Mathem.*, VII, 49, 110; VIII, 326
2. *Academ.*, IV, 23.

système sur l'unité absolue. Il paraît que Sotion, à ce que dit Diogène, attribuait aussi à Xénophane l'opinion que tout est incompréhensible; mais Diogène ajoute que Sotion se trompe en cela[1]; ce qui prouve, comme nous le savions déjà par Sextus, que l'antiquité était partagée à cet égard. Aristoclès dans Eusèbe[2], le faux Origène[3], saint Épiphane[4] et Proclus lui-même dans le *Commentaire du Timée*[5] répètent vaguement l'accusation de scepticisme. Mais tout se réduit à l'autorité de Sextus, qui seul cite à l'appui de son opinion un texte de Xénophane. Il s'agit donc d'examiner soigneusement ce texte, et de voir si réellement, comme le veut Sextus, il contient le scepticisme universel.

Nul homme n'a su, nul homme ne saura rien de certain
Sur les dieux et sur tout ce dont je parle.
Et celui qui en parle le mieux
N'en sait rien, et l'opinion règne sur tout [δόκος τ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται].

Il est aisé en isolant ce dernier vers des précédents d'y trouver l'apparence du scepticisme; mais en le laissant à sa place, il se rapporte aux vers précédents, et signifie seulement que l'opinion règne dans tout ce dont parlait Xénophane. Or, de quoi parlait-il? S'il parlait de l'unité, du monde, de Dieu et des objets même de son système, il est en effet sceptique, inconséquent à lui-même, et inconséquent d'une manière si absurde qu'il faut un peu hésiter à admettre une telle opinion. Mais Xénophane ne s'explique-t-il pas lui-même très-clairement, et ne dit-il

1. *Ibid.*
2. *Præp. evang.*, XI, 3.
3. *Ibid.*, p. 94.
4. I, p. 1087.
5. P. 78.

pas qu'il s'agit ici des dieux, de ces dieux auxquels on sait qu'il faisait une guerre acharnée? C'est encore ainsi qu'il faut entendre, selon nous, ce vers de Xénophane que nous fournit Plutarque[1] :

Ces choses n'ont de la vérité que l'apparence, et appartiennent à l'opinion.

De cette manière il n'y a point de contradiction dans Xénophane. Il est sceptique dans ces vers, mais sur le polythéisme de son temps, et ici le scepticisme est une fidélité à ses principes, et le lien qui le rattache aux deux écoles dont il participait, et dans lesquelles c'était comme une formule convenue que la croyance aux dieux était en dehors de la science et du seul domaine de l'opinion. Songeons d'ailleurs que le scepticisme n'est pas du temps de Xénophane, et qu'il faut attendre plus d'un siècle pour rencontrer une école sceptique. N'oublions pas non plus que les sceptiques mettaient bon gré mal gré dans leur école, au rapport de Diogène[2], sur les plus faibles apparences, les philosophes les plus opposés à leur doctrine. Ils ont voulu attirer à eux jusqu'à Platon. Il n'est donc pas étonnant, le poëme de Xénophane ayant péri de bonne heure, que Sextus ait détourné au profit de son système les quatre vers qu'il nous a conservés; et c'est du livre de Sextus que cette opinion aura passé dans quelques-uns des écrivains postérieurs, où les modernes l'ont rencontrée. Mais elle ne repose que sur un malentendu, sur une interprétation faite visiblement dans un intérêt d'école, et tout à fait étrangère et

1. *Sympos.*, liv. IX, ed. Reiske, t. VIII, p. 973. Ταῦτα δεδοξάσθαι... Remarquez ταῦτα et non πάντα.

2. IX, 72.

postérieure au temps de la véritable intelligence philosophique parmi les Grecs, au temps de Platon et d'Aristote.

Nous nous arrêtons ici avec les documents : nous avons pris à tâche de n'en négliger aucun, et de les faire entrer tous dans cet essai pour qu'ils pussent en confirmer les vues ou les convaincre d'inexactitude. Nous croyons n'avoir fait autre chose qu'encadrer les données que nous fournissaient les différents auteurs, et les avoir mises dans leur véritable point de vue. Partout nous avons étroitement uni la biographie du philosophe à l'histoire de ses opinions, convaincus qu'en fait d'histoire rien n'est arbitraire et indifférent, et que les théories les plus générales dépendent plus ou moins des temps et des circonstances au milieu desquelles elles naissent et se développent. En résumé, nous croyons avoir prouvé que Xénophane, né 617 ans avant notre ère, et dont la vie remplit tout un siècle, Ionien de naissance, est resté Ionien dans une grande partie de ses idées, et qu'arrivé dans sa vieillesse au milieu des colonies de la Grande-Grèce, il y puisa quelque chose de pythagoricien, et composa ainsi ce système si bien caractérisé par Aristote comme un système indécis, où le théisme et le panthéisme coexistent, avec une prédominance secrète de l'élément pythagoricien et théiste, qui, peu à peu s'accroissant et se développant, finit par absorber l'élément panthéiste et ionien dans l'unité absolue et l'idéalisme exclusif de l'école d'Élée. Nous avons aussi essayé de mettre dans son jour un des meilleurs titres de gloire de Xénophane, celui d'avoir commencé la dialectique et

fondé cet art de raisonner que l'école d'Élée porta si loin [1].

Sources et Bibliographie. — Aristote est le seul philosophe de l'antiquité qui ait consacré un livre particulier à l'école d'Élée. Du moins c'est à lui que l'on attribue le livre sur *Xénophane, Zénon et Gorgias.* Ce livre est précieux en ce qu'il rapporte non-seulement toute la métaphysique et la théologie de Xénophane, mais aussi l'argumentation par laquelle ce dernier essayait de démontrer et de lier entre elles les vérités qu'il exposait, et en ce qu'il donne des raisonnements de Xénophane une critique qui contribue beaucoup à les mettre en lumière. Il est étrange que Simplicius ne cite jamais cet ouvrage, d'autant plus que, dans tout ce qu'il dit sur Xénophane, il le copie et ne fait guère que l'abréger. C'est l'autorité de Théophraste qu'il invoque au commencement du morceau où il est question de Xénophane, et cette autorité a bien l'air de s'étendre également sur tout ce qui suit. Enfin Bessarion, toutes les fois qu'il traite de Xénophane, ne cite pas Aristote, mais Théophraste; et cependant il ne fait que reproduire ce qui se trouve dans l'ouvrage sur *Xénophane, Zénon et Gorgias.* Il ne serait donc pas impossible que cet ouvrage fût de Théophraste et non d'Aristote, ce qui n'en diminuerait pas l'importance. Malheureusement il est si corrompu que les efforts des critiques les plus habiles sont loin de l'avoir entièrement éclairci. Les travaux les plus distingués dont il a été l'objet sont ceux de Fülleborn : *Commentatio quâ liber de*

1. Aristoclès dans Eusèbe, p. 756; Atticus, *ibid.*, p. 809; Sext., *Advers. Mathem.*, VII, 14.

Xenophane, Zenone et Gorgiâ passim illustratur, Halle, 1789 ; celui de Spalding : *Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgiâ, præmissis vindiciis philosophorum megaricorum*, Berlin, 1793 ; et celui de M. Brandis, dans son excellent écrit : *Commentationum Eleaticarum pars prima*, dont tous les amis de la philosophie ancienne désirent vivement la suite. Sextus est précieux pour les fragments qu'il nous a conservés. Simplicius éclaircit, en l'abrégeant, l'ouvrage d'Aristote ou de Théophraste. Il faut lire avec une extrême précaution Diogène de Laërte, le faux Plutarque, le faux Origène, Galien, Théodoret, etc., auteurs sans critique comme sans intelligence, dont le meilleur est encore Diogène.

Chez les modernes, toutes les histoires de la philosophie où Xénophane trouve sa place présentent en général ces deux défauts : 1° de ne point le séparer assez de Parménide et de l'école d'Élée ; 2° de trop rapporter au monde ce que Xénophane ne dit que de l'unité et de Dieu.

Parmi les écrivains qui se sont occupés spécialement de ce philosophe, il faut compter : Walther, *Eroefnete Eleatische Graeber*, deuxième édition, 1724 ; — Feuerlin, *Diss. historico-philos. de Xenophane*, Altdorf, 1729, in-4° ; — Tiedemann, *Xenophanis decreta, nov. Biblioth. philol. et crit.*, vol. 1, fasc. 2 ; — Fülleborn, *Beitræge zur Geschichte der Philosophie;* le septième cahier contient une collection, mais incomplète, des fragments de Xénophane, et le premier un essai sur sa philosophie ; — Buhle, *Commentat. de ortu et progressu pantheismi a Xenophane Colophonio, primo ejus*

auctore, *usque ad Spinosam*, Gotting., 1790, in-4°, et aussi dans les Mémoires de l'académie de Gotting., tome x; — Brandis, *Commentat. Eleaticarum pars prima*, *Altona*, 1813.

ZÉNON D'ÉLÉE.

Zénon, appelé ordinairement Zénon d'Élée pour le distinguer du fondateur du stoïcisme, naquit à Élée, colonie phocéenne de la Grande-Grèce [1]. Les uns lui donnent pour père Pyretès [2], la plupart Teleutagoras [3], la majorité des témoignages faisant de Pyretès le père de Parménide [4]. Pour la date de sa naissance et toute sa chronologie, l'autorité la plus précise que nous ayons est l'introduction du *Parménide* de Platon [5], où Parménide et Zénon sont représentés arrivant à Athènes, Parménide à l'âge de soixante-cinq ans, et Zénon à l'âge d'à peu près quarante. Et il ne faut pas éluder l'autorité de Platon, en invoquant ses nombreux anachronismes ; car Platon se permet, il est vrai, des anachronismes ; mais quand ils lui sont nécessaires, ou quand ils sont insignifiants ; or ici rien de semblable. Platon n'avait aucun besoin de nous donner l'âge précis de Parménide et de Zénon, et l'erreur serait trop positive et trop grave pour être une simple distraction

1. Diog. de Laërte, IX, 28; Apulée, *Apol.*, I. Strab., VI, etc.
2. Apollodore, dans ses *Chroniques*, au rapport de Diogène, IX, 25.
3. Diog., *ibid.;* Suidas, Ζήνων.
4. Diog., *Parmen.;* Suidas, Παρμεν.; Théodoret, *Therap. Serm.*
5. Voyez notre traduction, t. XII.

chronologique ; ce serait une véritable déception tout à fait inadmissible. On peut donc regarder la date fixée par Platon comme une base sur laquelle la critique doit s'appuyer. Or Zénon, arrivé à Athènes à l'âge de près de quarante ans, y jeta un grand éclat pendant son séjour, à ce que Platon nous apprend. Il y donna des leçons à l'élite de la jeunesse athénienne : Plutarque assure même qu'il enseigna à Périclès la philosophie de Parménide. Ainsi cette époque peut être considérée comme la plus brillante de sa vie, et par conséquent c'est à celle-là que peut très-bien se rapporter ce que dit Diogène, que Zénon fleurit à la soixante-dix-neuvième olympiade ; Suidas dit à la soixante-dix-huitième ; Eusèbe le place avec Héraclite à la quatre-vingtième. Or un homme qui a près de quarante ans vers la soixante-dix-huitième ou la soixante-dix-neuvième olympiade, est né vers la soixante-huitième ou soixante-neuvième. Le même calcul servirait aussi à bien fixer la chronologie de Parménide. Si on fait tomber l'âge de soixante-cinq ans que Platon lui donne vers la soixante-dix-neuvième olympiade, il sera né entre la soixante-unième et la soixante-deuxième, c'est-à-dire dans le berceau même d'Élée et dans le premier établissement de la colonie. Il aura pu entendre Xénophane, mort vers la soixante-sixième olympiade, et il aura très-bien pu commencer à se distinguer vers la soixante-neuvième, comme le marque positivement Diogène. Son illustration se sera accrue et développée de la soixante-neuvième à la soixante-dix-huitième ou soixante-dix-neuvième, époque à laquelle il arriva à Athènes à l'âge de soixante-cinq ans, déjà tout couvert de cheveux blancs, dit Platon, et avec l'aspect d'une belle vieillesse. Après son voyage à Athènes,

sa célébrité n'a pu que se maintenir jusqu'à sa mort, ce qui explique ce que dit Eusèbe qu'il a fleuri avec Empédocle dans la quatre-vingtième olympiade ; la mention simultanée d'Empédocle prouve assez qu'il ne s'agit pas ici du commencement de la réputation de Parménide, mais de son plus haut degré et de son dernier terme. La seule objection est l'imposibilité que dans cette hypothèse Socrate, né dans l'olympiade soixante-dix-septième, troisième année, ait pu prendre part à la conversation retracée dans le *Parménide*, et qui a dû avoir lieu vers la soixante-dix-neuvième olympiade, c'est-à-dire, quand Socrate avait au plus dix ans. Sa jeune imagination aura bien pu être frappée de l'aspect imposant du vieux philosophe ; mais comment lui prêter, si précoce qu'on le suppose, une partie de l'argumentation du *Parménide?* Nous répondons que c'est là un genre d'anachronisme que Platon se permet souvent, et qu'il pouvait très-bien se permettre. Platon se proposant de faire connaître la philosophie éléatique, c'était une bonne fortune pour lui de trouver établie et répandue une tradition vive encore du voyage et du séjour de Parménide et de Zénon à Athènes, tradition qui lui permettait de mettre en scène ces deux illustres personnages exposant eux-mêmes leur doctrine. D'un autre côté, la donnée fondamentale des drames de Platon était l'intervention de Socrate ; et Socrate dans son enfance avait vu ou pu voir Parménide et Zénon. Il ne s'agissait donc que de lui prêter quelques années de plus, et de substituer sa première jeunesse à son enfance, changement nécessaire mais suffisant pour faire jouer à Socrate un certain rôle dans cette haute conversation philosophique. L'anachronisme

était peu de chose, et il était indispensable. Rien d'ailleurs n'était plus aisé que de le masquer sous une expression indécise qui offrît le double sens de l'enfance ou de la première jeunesse, et c'est précisément une semblable expression[1] qu'emploie Platon dans le *Parménide* et le *Théætète*. Cette seule hypothèse admise, il en résulte un calcul qui a pour lui la concordance de tous les autres témoignages, qui fixe et détermine toute la chronologie de Zénon et de Parménide, se lie à celle de Xénophane, établit l'enchaînement et le mouvement de l'école d'Élée, et par là éclaire l'histoire entière de cette école. On la voit se dérouler régulièrement, comme d'après un plan arrêté d'avance sur lequel viennent se dessiner successivement et au temps marqué, avec leurs rapports intimes et leurs différences nécessaires, les trois grands hommes qui la constituent. Entre la soixante-unième et la soixante-sixième olympiade, Xénophane, Ionien de naissance, et récemment établi au milieu des colonies doriennes et pythagoriciennes de la Grande-Grèce, conçoit l'idée fondamentale de l'école d'Élée, et la lègue indécise encore, mais féconde et pleine d'avenir, à son successeur Parménide, qui, né à Élée, n'ayant jamais respiré d'autre air que celui de la Grande-Grèce, nourri de bonne heure et pénétré de l'esprit qui avait inspiré la vieillesse de Xénophane, retranche de l'ensemble imparfait dont il hérite l'élément empirique et ionien, pour en développer exclusivement l'élément dorien, la haute tendance idéaliste et pythagoricienne, et imprime ainsi au système éléatique l'unité et la rigueur qu'aucun système

1. Σφόδρα νέος, πάνυ νέος.

ne peut avoir à sa naissance, l'élève à son véritable principe, le pousse à ses véritables conséquences, lui donne enfin son caractère et sa forme définitive. Ceci avait lieu vers la soixante-dixième olympiade. Zénon né à Élée, vers cette époque, trouvant l'école éléatique fondée et achevée, n'avait plus rien à faire qu'à la défendre et à combattre pour elle : c'était le seul rôle qui lui restât, et il l'a rempli admirablement de toute manière. On peut dire que Xénophane est le fondateur de l'école d'Élée ; que Parménide en est le législateur ; Zénon, le soldat, le héros et martyr. Ce point de vue domine à la fois la vie de Zénon et ses ouvrages ; car la vie et les ouvrages d'un homme qui appartient véritablement à l'histoire expriment la même idée et tiennent à la même destinée. La destinée de Zénon devait être toute polémique. De là, dans le monde extérieur, la forte vie et la fin tragique du patriote ; et dans le monde de la pensée, le rôle laborieux du dialecticien [1].

Né à Élée vers la soixante-neuvième olympiade avec des avantages extérieurs remarquables [2], la première partie de la vie de Zénon s'écoula, à ce qu'il paraît, dans l'étude de la philosophie de Parménide, qui l'aima comme un père [3], selon les uns, ou plus vivement encore selon les autres [4]. Tous les auteurs s'accordent sur son ardent

1. Γέγονε δὲ ἀνὴρ γενναιότατος καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ ἐν πολιτείᾳ. Diog., IX, 25.

2. Platon, *Parm.*, εὐμήκη καὶ χαρίεντα ἰδεῖν ; Apulée, *Apol.* I, *Longè decorissimum*. Diogène dit la même chose d'après Platon.

3. Diog., Φύσει μὲν Τελευταγόρου, θέσει δὲ Παρμενίδου.

4. Platon, *ibid.*, Παιδικὰ τοῦ Παρμενίδου. Athénée, liv. XI, ed. Schw., t. IV, p. 581, semble confirmer l'opinion de Platon par le reproche même qu'il lui fait d'avoir dit sans aucune nécessité que Zénon était le bien-aimé de Parménide.

patriotisme. C'était l'époque de l'affranchissement de la Grèce et de l'élan général vers la liberté et l'indépendance : de toutes parts on secouait le joug des Perses, et l'on travaillait à se donner des institutions plus libres. L'histoire de chaque colonie, et surtout l'histoire d'Élée, est couverte de ténèbres trop épaisses, pour que nous sachions ce qui se passa alors sur ce point intéressant de la Grande-Grèce. Seulement nous voyons que, fondée dans la soixante-unième olympiade, Élée s'adressa à ses philosophes, à Parménide, selon Plutarque et Diogène, à Parménide et à Zénon, selon Strabon, pour fixer sa constitution et ses lois [1]. Quelle était la nature de cette législation? Inclinait-elle vers l'esprit des établissements doriens, ou, fidèle à son origine phocéenne, Élée conserva-t-elle l'esprit ionien dans ses institutions? On s'accorde à louer cette législation sans la décrire, et Plutarque [2] assure qu'au commencement de chaque année, les citoyens faisaient serment de n'y rien changer. La tradition dit la même chose des lois que Charondas donna à Rhégium, et de celles de plusieurs autres villes de la Grande-Grèce. Si le fait rapporté par Plutarque est certain, il supposerait à Élée, comme à Rhégium, comme à Thurii et ailleurs, des troubles antérieurs, probablement causés par la lutte de l'aristocratie et de la démocratie, lutte qu'on aurait essayé de terminer par l'adoption d'une législation tempérée. Quoi qu'il en soit, Zénon, content d'avoir contribué à donner à sa patrie des institutions sages, ne chercha pas à s'y faire une grande place, et ne voulut

1. Diog., IX, 23; Plutarq., *contr. Colot.*, ed. Reiske, t. X, p. 628 Strabon, VI.
2. *Ibid.*

d'autre pouvoir que celui de ses vertus et de ses talents. Diogène atteste qu'il méprisait les grandeurs[1] à l'égal d'Héraclite, et l'on sait que l'Ionien Héraclite méprisa si fort les grandeurs qu'il renonça volontairement au pouvoir suprême. Mais les deux philosophes étaient animés en cela de sentiments bien différents. Héraclite quitta en même temps le pouvoir et la société des hommes pour se livrer tout entier à l'étude de la nature. Zénon, en se maintenant pur de toute ambition, conserva son activité politique. Il était même très-sensible à l'opinion. Quelqu'un[2] lui demandant pourquoi il était si ému du mal qu'on disait de lui : « Si le blâme de mes concitoyens, « répondit-il, ne me faisait pas de la peine, leur appro- « bation ne me ferait pas de plaisir. » Il aimait trop ses compatriotes pour n'avoir pas besoin d'en être aimé. Élée n'était, il est vrai, qu'une petite ville ; mais ses citoyens étaient honnêtes, et Zénon préféra constamment ce séjour modeste aux magnificenses d'Athènes[3], qu'il ne fit que visiter de temps en temps, et qui ne purent le séduire ni l'arrêter.

Ce fut dans un de ces rares[4] voyages qu'il accompagna Parménide, et que se place l'épisode de sa vie qui fait le sujet du *Parménide* de Platon. Ce voyage eut l'important résultat de faire entrer la philosophie éléatique dans le mouvement général de la philosophie grecque. Zénon enseigna la nouvelle philosophie à Périclès[1], et donna à

1. Diog., IX, 28.
2. Diog., IX, 29.
3. Diog., IX, 28, Πόλιν εὐτελῆ ἠγάπησε μᾶλλον τῆς Ἀθηναίων μεγαλαυχίας. Suidas, Ἐλέα.
4. Diog., *ibid.*, Οὐκ ἐπιδημήσας τὰ πολλὰ πρὸς αὐτούς.

Pythodore et à Callias [2] des leçons qu'ils lui payèrent cent mines ; et, quoique la coutume de faire payer ses leçons lui ait été commune avec les sophistes, il n'y faut rien voir de contraire aux habitudes modestes de sa vie et à son désintéressement. Platon est le premier qui donna des leçons gratuites, d'abord parce qu'il lui répugnait de faire dégénérer l'enseignement de la sagesse en une sorte de profession mercantile ; ensuite pour distinguer par là plus fortement l'enseignement de Socrate et le sien de celui des sophistes ; enfin par la raison qu'il était riche, et pouvait se passer de tout salaire. Faute de cette dernière raison, les philosophes platoniciens eussent été obligés d'abandonner tôt ou tard l'exemple de leur maître, si les Antonins n'eussent pas créé à Athènes des chaires publiques de platonisme avec un traitement donné par l'État, ou avec des dotations affectées à la chaire qui permettaient aux professeurs (οἱ Διάδοχοι) d'enseigner gratuitement ; et ces dotations subsistèrent jusqu'au décret célèbre de Justinien, sous le consulat de Décius, au sixième siècle [3]. Olympiodore, dans son *Commentaire sur le premier Alcibiade*, en commentant le passage sur les cent mines que Zénon fit payer pour ses leçons à Callias et à Pythodore, tout platonicien qu'il est, a le bon sens de ne point accuser Zénon, et même de le défendre, par cette raison très-simple qu'on ne voit pas pourquoi il n'en serait pas de la philosophie comme de la médecine et des autres arts, et pourquoi le philosophe

1. Plutarq., *Vit. Pericl.*
2. Plat., *Alcib.* Voyez notre traduction, t. V. p. 72.
3. Joannes Malela, *Hist. chron.*, II, p. 187, éd. Oxon.

instruirait les hommes sans obtenir une récompense de ses soins[1]. D'ailleurs la vie entière de Zénon est là pour le défendre du reproche de cupidité. On peut voir dans le *Parménide* l'effet que produisirent à Athènes les étrangers d'Élée, et la doctrine de l'unité absolue. On conçoit que les objections et les plaisanteries ne manquèrent pas de la part de l'empirisme ionien, la seule doctrine philosophique jusqu'alors connue et accréditée à Athènes. Zénon, chargé par Parménide de soutenir la discussion, au lieu de rester sur les hauteurs de l'idéalisme, descendit sur le terrain même de l'empirisme, et tournant contre ses adversaires leurs propres objections et leurs plaisanteries, les força de reconnaître qu'il n'est pas plus aisé d'expliquer tout par la pluralité seule que par la seule unité. Cette polémique d'un genre nouveau déconcerta entièrement les partisans de la philosophie ionienne, excita une vive curiosité et un haut intérêt pour les doctrines italiques; et ainsi fut déposé dans la capitale de la civilisation grecque le germe fécond d'un développement supérieur. Zénon, avec sa dialectique subtile et audacieuse, apparut aux Athéniens comme une sorte de Palamède en fait de discussion philosophique[2].

1. Olymp., *in Plat. Alcib.*, éd. Creuzer, p. 140 et 141.

2. Platon, *Phèdre* (Voyez ma traduction, t. VI, p. 85.), et Diog., IX, 25, d'après Platon. C'est en effet Zénon que Platon désigne sous le nom de Palamède d'Élée. Hermias (éd. Ast., p. 184) et le Scholiaste l'entendent ainsi : ὅτι δὲ πανεπιστήμων σχεδὸν ἦν ὁ ἀνὴρ ὡς καὶ Παλαμήδης. Quintilien, *Inst. Or.*, III, 1, voit un rhéteur dans le Palamède de Platon, le rhéteur Alcidamas. Il n'est pas besoin, avec Spalding, de rejeter la phrase de Quintilien comme l'addition d'un glossateur; il suffit de l'expliquer par les habitudes d'esprit de Quintilien. Il est étrange que Tiedemann,

De retour à Élée, et ici toute date précise nous abandonne, son patriotisme trouva l'occasion de se déployer sur un plus grand théâtre. Tous les historiens attestent qu'Élée étant tombée, il est impossible de savoir comment, sous le joug d'un tyran appelé Néarque ou Diomédon ou Démylos, Zénon entreprit de la délivrer, qu'il succomba, et périt dans un horrible supplice où il montra un caractère héroïque. Voilà le fond du récit des historiens ; mais les variantes sont innombrables. Le fait est trop intéressant en lui-même et trop honorable à la philosophie éléatique, pour qu'il nous soit permis de ne pas l'examiner en détail.

Cicéron [1] le rapporte d'une manière très-générale. Plutarque le développe davantage [2] : « Zénon, l'ami de Parménide, ayant conspiré contre Démylos, et ayant échoué dans son projet, rendit témoignage par ses actions de l'excellence de la doctrine de son maître, et prouva qu'une âme forte ne craint que ce qui est déshonnête, et que la douleur ne fait peur qu'à des enfants et à des femmes, ou à des hommes qui ont un cœur de femme. En effet, il se coupa la langue avec les dents et la cracha à la figure du tyran. » Il raconte la même chose ailleurs [3] ; et dans les *Contradictions des Stoïciens* [4], en faisant allusion au malheur de Zénon, il

Argum. in Plat, p. 378, rapporte cette expression à Parménide, fondant cette conjecture sur une autre, véritablement au-dessous de la critique, à savoir, que Platon aura ainsi parlé d'après un livre controuvé de Parménide qu'il aura pris pour authentique. Mais lui-même a plus tard abandonné cette opinion, et il est revenu à celle que nous avons adoptée. *Geist der speculat. Philos*, t. Ier, p. 298.

1. *Tusc.*, II. — *De nat. deor.*, I.
2. *Contr. Colot.*, ed. Reiske, t. X, p. 630.
3. *De Garrulitate*, t. VIII, p. 13.
4. T. X, p. 345.

rappelle le nom du tyran Démylos. Le récit de Diogène est encore plus détaillé que celui de Plutarque, et repose sur diverses autorités graves[1] : « Zénon ayant entrepris « de renverser le tyran Néarque, d'autres disent Diomé- « don, fut pris, comme le dit Héraclide dans l'abrégé de « Satyrus. Interrogé sur ses complices, et sur les armes « qu'il avait transportées à Lipara, il nomma tous les par- « tisans du tyran, afin de le priver de ses appuis. En- « suite, feignant d'avoir quelque secret à lui dire, il lui « mordit l'oreille et ne lâcha prise qu'après avoir été « percé de traits, suivant l'exemple d'Aristogiton le ty- « rannicide. Démétrius, dans les *Homonymes*, dit qu'il « lui mordit le nez. Antisthène, dans ses *Successions de « philosophie*, Διαδοχαί, raconte qu'après avoir dénoncé « les partisans du tyran, comme celui-ci lui demandait « s'il ne lui restait plus personne à dénoncer, il répon- « dit : Toi, fléau de ma patrie ! » et que, s'adressant aux assistants : « J'admire, leur dit-il, votre lâcheté, si, par « crainte de ce que je souffre, vous consentez à être es- « claves. Enfin il se coupa la langue avec les dents, et la « cracha à la face du tyran. Alors les citoyens se jetèrent « sur le tyran et le tuèrent. Voilà ce que disent à peu « près la plupart des auteurs ; mais Hermippus prétend « que Zénon fut jeté dans un mortier et pilé. » Diodore de Sicile[2] dit positivement que le tyran dont il est ici question était un tyran d'Élée, ce que dit aussi Suidas[3], et ce qui va très-bien avec le récit de Diogène ; car, pour délivrer Élée qui est sur la côte, il était naturel de s'as-

1. IX, 26-28.
2. *Fragm.*, éd. Bip. t. IV, p. 63-64.
3. V. Ἐλέα.

surer de Lipara qui est presque en face, et d'où l'on peut rapidement débarquer à Élée. Il n'est donc pas du tout nécessaire de supposer avec quelques critiques, qu'il s'agit d'un tyran de Lipara que Zénon avait voulu attaquer [1], encore moins, avec Valère Maxime, du tyran d'Agrigente, Phalaris [2], et encore moins, avec Philostrate [3], d'un tyran de Mysie. Il ne faut pas représenter Zénon comme un aventurier politique, mais comme un patriote dévoué. Diodore appelle le tyran d'Élée Néarque, ainsi que Philostrate ; Clément d'Alexandrie l'appelle Néarque ou Démylos [4] ; Suidas [5], qui copie Diogène, Néarque ou Diomédon. Diodore, dans son récit, ajoute quelques particularités qu'il est impossible de passer sous silence. Néarque demandant à Zénon quels étaient ses complices : « Plût à Dieu, répondit Zénon, que j'eusse le corps aussi « libre que la langue ! » Diogène dit que Zénon ne lâcha l'oreille du tyran qu'à force de coups ; Diodore va jusqu'à prétendre qu'on fut obligé de l'en prier. Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans le récit de Diodore, c'est que les dernières lignes semblent faire entendre que Zénon fut délivré et qu'il se tira d'affaire, ce que les dernières lignes du récit de Diogène admettraient aussi, sans toutefois l'indiquer. Ménage, sur Diogène, et Bayle ont révélé et expliqué les erreurs des écrivains inférieurs qui, en racontant cette histoire, en ont confondu les héros, le temps et la scène. Par exemple, Tertullien, dans l'*Apologétique*, fait demander par Denys à Zénon d'Élée ce

1. [illegible] dans Bayle.
2. III, 5. Voyez Bayle.
3. *Vit. Apollon.*, VII, 2, ed. Olear., p. 279. Ἐλεύθερα τὰ Μύσων ἤγαγε.
4. *Strom.*, IV.
5. *Ibid.*

qu'enseigne la philosophie. Celui-ci lui répond : « Le mépris de la mort. » Sur quoi il est livré à d'affreux supplices et scelle sa pensée de son sang. C'est un pur roman, et *Dionysio* est là évidemment pour *Demylo* ou *Nearcho*. Ammien Marcellin [1] prête cette aventure à Zénon le stoïcien, et fait du tyran d'Élée un roi de Cypre, évidemment encore d'après une mauvaise interprétation de la phrase de Cicéron, qui, à côté de la mort de Zénon d'Élée, cite celle d'Anaxarque, laquelle eut lieu par l'ordre d'un roi de Cypre. En général l'histoire d'Anaxarque et celle de Zénon ont été confondues, et pour achever la confusion, Sénèque [2] attribue à un des conspirateurs athéniens contre Hippias, probablement Aristogiton, une partie des choses que l'on a coutume d'attribuer à Zénon d'Élée.

De l'ensemble de ces faits réduits par la critique et appréciés à leur juste valeur, mais rapprochés et combinés dans ce qu'ils ont de certain, ressort le caractère que nous avons signalé dans Zénon comme homme et comme citoyen, et que nous allons retrouver et suivre dans le philosophe. En effet, quel est le trait le plus frappant et le plus original de Zénon comme philosophe? Quel est le titre incontesté auquel est attaché son nom? C'est évidemment l'invention de la dialectique. Et je ne parle pas ici de la dialectique qu'on trouvait déjà dans les essais de Xénophane, et qui n'a pas manqué non plus à Parménide; je veux parler de la dialectique considérée comme un système et comme un art, avec ses règles et ses formules, avec l'appareil et l'autorité d'une méthode positive.

1. XIV, 9.
2. *De Irâ*, II, 23.

C'est un point sur lequel tous les auteurs sont d'accord. Diogène rapporte [1], sur la foi d'Aristote, que Zénon est l'inventeur de la dialectique comme Empédocle de la rhétorique. Sextus [2] répète la même chose sur l'autorité du même Aristote, et il paraît que c'était là un fait constant dans l'antiquité, puisque Diogène, dans son *Introduction* [3], en traitant des trois grandes parties de la philosophie, la physique, la morale et la dialectique, attribue l'invention de cette dernière à Zénon. Maintenant quelle était la dialectique de Zénon? la réfutation de l'erreur comme moyen indirect de ramener à la vérité. Or la vérité pour Zénon c'était le système éléatique. Ce système une fois découvert par Xénophane, développé et achevé par Parménide, il ne s'agissait plus que de le défendre contre les attaques de ses adversaires. De là le rôle polémique de Zénon, et l'invention nécessaire de la dialectique. De là encore l'emploi nécessaire de la prose; car si l'intuition spontanée de la vérité, l'inspiration et toute conviction primitive ont la poésie pour langue naturelle, la prose est l'instrument de la réflexion et de la dialectique. Aussi Zénon est-il le premier philosophe éléatique qui ait écrit en prose. L'antiquité atteste qu'il écrivit, non des poëmes, comme Xénophane et Parménide, mais des traités d'un caractère éminemment prosaïque, c'est-à-dire des réfutations. Il écrivit de bonne heure [4], et il écrivit beaucoup [5]. Diogène qui loue ses

1. Diog., IX, 23.
2. Sextus, VII, 7.
3. Diog., *Introd.*, 18; Philostr., *Vit. Apoll.*, VII, 2; Suidas, Ζήνων; Apulée, *Apol.*
4. Plat., *Parmen.* Voyez notre trad., p. 9.
5. Diog., *Introd.*, 16.

écrits [1], ne les nomme pas. Mais Suidas, à l'article *Zénon*, assure qu'il écrivit 1° Ἔριδας, des *Débats*, c'est-à-dire quelque ouvrage de pure controverse; 2° Ἐξήγησιν τοῦ Ἐμπεδοκλέους, *un examen d'Empédocle*, de ses opinions ou de ses ouvrages [2]; 3° Πρὸς τοὺς φιλοσόφους περὶ φύσεως, *sur la nature contre les philosophes* [3]. D'ailleurs Suidas ne dit rien sur la forme de ces différents ouvrages. Il serait assez naturel que l'inventeur de la dialectique eût inventé ou du moins employé la forme du dialogue qui est la forme même de la réfutation. En effet, si l'on en croit Diogène [4], Zénon passait pour le premier qui eût écrit des dialogues, et l'on pourrait induire aussi qu'il a employé cette forme de composition, d'une phrase d'Aristote, où il est question de Zénon comme interrogeant et comme répondant [5].

Quoi qu'il en soit, si nous ne connaissons pas certainement la forme de ses écrits, nous pouvons nous faire

1. Diog., IX, 26, Βιβλία πολλῆς συνέσεως γέμοντα...
2. Τοῦ Kuster, τῶν Ménage sur Diogène.
3. Ou bien encore, selon l'interprétation de Tennemann, deux ouvrages différents, l'un *contre les philosophes*, l'autre *sur la nature*. Suidas ne trahit d'aucune manière les sources auxquelles il a puisé ces renseignements; les autres parties de l'article fort court qu'il a consacré à Zénon sont un extrait de Diogène.
4. Diog., *Plat.*, III, 47 et 48.
5. *Arguments sophistiques*, I, 9. Staüdlin (*Geschichte und Geist des Scepticismus*, t. I, p. 211) a entendu ce passage comme s'il s'agissait de dialogues où Zénon eût joué le même rôle que Socrate dans ceux de Platon; mais Tennemann (*Geschichte der Philosophie*, t. I, p. 195) conclut seulement de la phrase d'Aristote que Zénon présentait sa pensée sous la forme de demandes et de réponses. Quant à l'invention du dialogue, Aristote, dans le livre Ier de son ouvrage perdu *sur les poëtes*, l'attribuait à Alexamène de Teos, et Phavorinus était de la même opinion, au rapport de Diogène, III, 47 et 48. Athénée, qui cite la phrase même d'Aristote, ajoute (XI, 15) à cette autorité celle de Nicias de Nicée et de Sotion (le texte ordinaire donnait Soterion; Schweighæuser a corrigé : Sotion).

une idée très-claire de leur but, et de leur caractère général, d'après l'introduction du *Parménide*, où Platon nous donne un exposé substantiel, mais précis, d'un livre de Zénon, destiné à défendre la philosophie de son maître. Ce livre était une composition en prose[1], divisée en plusieurs chapitres, subdivisés eux-mêmes en plusieurs points; car Socrate prie Zénon de relire le premier point, la première hypothèse du premier chapitre, τὴν πρώτην ὑπόθεσιν τοῦ πρώτου λόγου. Le mot ὑπόθεσις révèle la nature de la composition, et Proclus, dans la *Théologie de Platon*, et surtout dans le *Commentaire sur le Parménide*[2], ne laisse aucun doute à cet égard. C'était une revue critique d'un certain nombre d'hypothèses qui toutes étaient successivement poussées à l'absurde. Peut-être même était-ce l'ouvrage intitulé Ἔριδες dont parle Suidas. Pour en bien saisir l'esprit, il faut se rapeler l'état de la querelle dans laquelle intervenait Zénon. Parménide, continuant et développant Xénophane, avait dit que tout est un, et que l'unité seule existe. Un cri s'était élevé contre une pareille proposition. Si tout est un, disaient les Ioniens, il n'y a plus de différence : le semblable est le dissemblable, et le dissemblable est le semblable; le grand est le petit, le petit est le grand; le mouvement est le repos et le repos est le mouvement, etc. Il n'était pas très-facile de répondre à cette objection. Que fit Zénon? au lieu de défendre son maître, il attaqua ses adversaires, leur renvoya leurs propres arguments, et le

1. Platon, *Parménid.*, συγγράμματι opposé à τοῖς ποιήμασιν. Simplic., *in Phys. Arist.*, p. 30. Ἐν μὲν τῷ συγγράμματι αὐτοῦ....

2. Voyez le Ier livre de ce commentaire, t. IV de notre collection des ouvrages inédits de Proclus. Paris, 1821.

ridicule de leurs conséquences. Il s'appliqua à démontrer que toutes les difficultés que les partisans de la pluralité élevaient contre l'unité retombaient sur eux-mêmes, et que dans leur hypothèse aussi le dissemblable est le semblable, etc. Écoutons Platon : « Toi (dit Socrate à Parménide), tu avances dans tes poëmes que tout est un, et tu en apportes de belles et bonnes preuves ; lui (Zénon), il prétend qu'il n'y a pas de pluralité....... « La vérité est (dit Zénon) que cet écrit est fait pour venir à l'appui du système de Parménide, contre ceux qui voudraient le tourner en ridicule en montrant que si tout était un, il s'ensuivrait une foule de conséquences absurdes et contradictoires. Mon ouvrage répond donc aux partisans de la pluralité et leur renvoie leurs arguments et même au delà, en essayant de démontrer qu'à tout bien considérer la supposition qu'il y a de la pluralité conduit à des conséquences encore plus ridicules que la supposition que tout est un [1]. » Simplicius lui attribue précisément le même point de vue. « Zénon démontre successivement que si la pluralité existe, elle est à la fois grande et petite.... finie et infinie..... étant et n'étant pas [2]..... » Ces passages contiennent tout le secret de la dialectique de Zénon ; ils font voir que Zénon s'était placé tout exprès dans l'hypothèse de la pluralité pour la mieux combattre, en la poussant à ses conséquences nécessaires. Faute de bien comprendre le but qu'il se proposait et la situation où il s'était mis, on lui a prêté une foule d'opinions ridicules qui, loin de lui appartenir, sont des conséquences qu'il tire de la doctrine de la plu-

1. Platon, *Parmenide;* de notre trad. t. XII, p. 8 et 9.
2. *Ibid.*

ralité pour la convaincre de contradiction et d'absurdité. On lui a attribué précisément les extravagances qu'il imputait à ses adversaires et sous lesquelles il les accablait. On s'est imaginé, par exemple, que Zénon soutenait pour son propre compte que le semblable et le dissemblable sont la même chose, que le mouvement est la même chose que le repos, etc., tandis qu'il soutenait que ces conséquences dérivent rigoureusement de la doctrine de la pluralité, et que par là même cette doctrine est inadmissible. Vous prétendez, disait-il aux empiristes ioniens, qu'il n'existe que ce que les sens vous attestent; qu'ainsi la pluralité seule existe; et vous triomphez dans l'énumération des différences, que vous opposez à la doctrine de l'unité absolue; vous triomphez surtout du mouvement universel que vous opposez à l'immobilité absolue, qui résulte de l'unité absolue de Parménide. Eh bien ! j'emploie contre vous vos propres arguments : je vous démontre que si tout diffère, par cela même tout se ressemble, que, si tout se meut, tout est en repos; qu'ainsi votre système vous pousse à des conséquences opposées à votre système. L'empirisme est donc condamné à la contradiction, et à une contradiction perpétuelle. Cette contradiction est votre monde, le monde de la pluralité et de l'apparence que les sens vous attestent, et que l'opinion vulgaire admet. Il ne faut croire qu'à la raison, non aux sens et à l'opinion. Or, la raison condamne la pluralité à l'extravagance; donc la pluralité n'existe pas. N'objectez pas que dans le système de l'unité absolue, le dissemblable aussi devient le semblable, le mouvement, le repos, etc.; car notre système ne tombe pas sous de pareilles objec-

tions, puisque ces objections ne viennent que de votre hypothèse de la différence, du mouvement, de la pluralité et du monde visible, et que cette hypothèse a été convaincue d'absurdité. Les objections que vous élevez contre notre théorie, du sein d'une théorie détruite, ne portent donc pas. La raison n'admet d'autre autorité que la sienne, et la raison n'existe pour elle-même, ne s'exerce et ne se développe, ne comprend et ne conçoit que sous la condition de l'unité. Rien de ce que conçoit la raison n'est dépourvu d'unité. La raison n'a en dernière analyse que l'unité pour forme et pour objet. L'unité est la région, le monde de la raison, le seul monde que des penseurs et des philosophes puissent admettre. Donc, la doctrine de l'unité absolue de Parménide est la seule vraie philosophie. C'est du haut de ce point de vue qu'il faut envisager et apprécier la dialectique de Zénon, son prétendu scepticisme, son prétendu nihilisme, et en particulier sa polémique contre le mouvement qui a été si peu comprise. Considérée ainsi, cette polémique prend un caractère simple et grand qui a échappé à tous les critiques.

Otez l'unité, ne la supposez jamais, rien n'est uni, rien ne peut l'être, tout est isolé et nécessairement isolé dans le temps comme dans l'espace; le temps et l'espace se réduisent à des points et à des moments qui tendent eux-mêmes à se diviser et à se subdiviser sans cesse. La seule loi qui subsiste est celle de la divisibilité à l'infini, qui détruit tout continu et par conséquent tout mouvement. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les arguments avec lesquels Zénon établissait l'impossibilité du mouvement. Jusqu'ici on les a fort bien exposés et développés

en eux-mêmes ; on n'a oublié que le cadre qui les met dans leur vrai point de vue, c'est-à-dire l'hypothèse exclusive de la pluralité, ou la négation absolue de l'unité, laquelle emporte la divisibilité à l'infini, laquelle emporte la destruction de tout continu.

Voici ces arguments tels qu'Aristote nous les a conservés dans sa *Physique*, liv. VI, ch. 9.

Ier *Argument.* — « Le mouvement est impossible, car ce qui est en mouvement doit traverser le milieu, avant d'arriver au but (ce qui est impossible, là où il n'y a plus de continu, et où chaque point se divise et se subdivise à l'infini) [1]. »

IIe *Argument.* — « Le mouvement n'existe pas ; car ce qui court le plus vite ne peut jamais atteindre ce qui va le plus lentement. En effet, il faudrait que celui qui

1. Nous avons cité textuellement Aristote avec les seules additions nécessaires pour le faire comprendre, mais il ne sera pas inutile de donner ici le développement de Bayle : « S'il y avait du mouvement, il faudrait que le mobile pût passer d'un lieu à un autre ; car tout mouvement renferme deux extrémités, *terminum à quo*, *terminum ad quem*, le lieu d'où l'on part et le lieu où l'on arrive. Or, ces deux extrémités sont séparées par des espaces qui contiennent une infinité de parties, vu que la matière est divisible à l'infini ; il est donc impossible que le mobile parvienne d'une extrémité à l'autre. Le milieu est composé d'une infinité de parties qu'il faut parcourir successivement les unes après les autres, sans que jamais vous puissiez toucher celle de devant, en même temps que vous touchez celle qui est en deçà, de sorte que pour parcourir un pied de matière, je veux dire pour arriver du commencement du premier pouce à la fin du douzième pouce, il faudrait un temps infini, car les espaces qu'il faut parcourir successivement entre ces deux termes, étant infinis en nombre, il est clair qu'on ne peut les parcourir que dans une infinité de moments... La réponse d'Aristote est pitoyable ; il dit qu'un pied de matière n'étant infini qu'en puissance, peut fort bien être parcouru dans un temps fini... C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine, car si la matière est divisible à l'infini, elle contient actuellement un nombre infini de parties ; ce n'est donc point un infini en puissance ; c'est un infini qui existe réellement, actuellement... »

poursuit fût arrivé déjà au point d'où l'autre part (ce qui est impossible avec la divisibilité à l'infini qui, subdivisant infiniment l'espace, met toujours un infiniment petit quelconque entre les deux coureurs)[1]. »

III[e] *Argument.*— « Le mouvement est identique au non-mouvement. En effet, tout mouvement a lieu dans un espace qui lui est égal, c'est-à-dire où il a lieu au moment où il a lieu ; donc (comme on est toujours là où l'on est) la flèche est toujours en repos quand elle est en mouvement (car elle n'est jamais où elle n'est point)[2]. »

IV[e] *Argument.* — « Le mouvement conduit à l'absurdité. Supposez deux corps[3] égaux entre eux, mus dans

1. C'est l'argument célèbre, appelé l'Achille. Diogène (IX, 29) dit que Zénon en est l'inventeur, mais il convient que Phavorinus l'attribue à Parménide et à beaucoup d'autres. Bayle : « Supposons une tortue à vingt pas en avant d'Achille; limitons la vitesse de la tortue et celle de ce héros à la proportion d'un à vingt. Pendant qu'Achille fera vingt pas, la tortue en fera un ; elle sera donc encore plus avancée que lui. Pendant qu'il fera le vingt et unième pas, elle gagnera la vingtième partie du vingt-deux ; et pendant qu'il gagnera cette vingtième partie, elle parcourra la vingtième partie de la partie vingt et unième, et ainsi de suite. Aristote nous renvoie à ce qu'il a répondu à la précédente objection ; nous pouvons le renvoyer à notre réplique. »

2. Bayle : « Si une flèche qui tend vers un certain lieu se mouvait, elle serait tout ensemble en repos et en mouvement. Or cela est contradictoire, donc elle ne se meut pas. La conséquence de la majeure se prouve de cette façon. La flèche à chaque moment est dans un espace qui lui est égal ; elle y est en repos, car on n'est point dans un espace d'où l'on sort ; il n'y a donc point de moment où elle se meuve ; et si elle se mouvait dans quelques moments, elle serait tout ensemble en repos et en mouvement. »

3. Bayle : « Ayez une table de quatre aunes, prenez deux corps qui aient aussi quatre aunes, l'un de bois, l'autre de pierre ; que la table soit immobile, et qu'elle soutienne la pièce de bois, selon la longueur de deux aunes à l'occident ; que le morceau de pierre soit à l'orient, et qu'il ne fasse que toucher le bord de la table. Qu'il se meuve sur cette table vers l'occident, et qu'en demi-heure il fasse deux aunes, il deviendra contigu au morceau de bois. Supposons qu'ils ne se rencontrent que par leurs bords, et de telle sorte que le mouvement de l'un vers l'occident n'em-

un espace donné et dans une direction opposée et avec la même vitesse ; supposez que l'un parte de l'extrémité de l'espace donné, l'autre du milieu : (comme l'un n'aura parcouru que la moitié de l'espace donné, quand l'autre l'aura entièrement parcouru, le même espace sera parcouru par deux corps égaux et d'égale vitesse dans un temps inégal) il en résulte qu'une moitié de temps paraît égale au double. »

Aristote et Simplicius, dans son Commentaire, attribuent positivement ces arguments à Zénon, et les donnent sous le nom d'ἀπορίαι, doutes, arguments négatifs de Zénon contre le mouvement, soit comme le dit Simplicius, que tous les arguments de Zénon contre le mouvement se réduisissent réellement à quatre, soit qu'il y en eût davantage, mais quatre surtout plus décisifs que les autres. Mais ces arguments n'étaient pas les seuls dont se servissent les adversaires du mouvement. Aristote, au même endroit, en cite plusieurs autres, par exemple celui-

pêche point l'autre de se mouvoir vers l'orient; qu'au moment de leur contiguïté, le morceau de bois commence à tendre vers l'orient, pendant que l'autre continue à tendre vers l'occident; qu'ils se meuvent d'égale vitesse; dans demi-heure, le morceau de pierre achèvera de parcourir toute la table; il aura donc parcouru un espace de quatre aunes dans une heure, savoir toute la superficie de la table. Or le morceau de bois dans demi-heure a fait un semblable espace de quatre aunes puisqu'il a touché toute l'étendue du morceau de pierre par les bords; il est donc vrai que deux mobiles d'égale vitesse font le même espace, l'un dans demi-heure, l'autre dans une heure, donc une heure et une demi-heure font des temps égaux ce qui est contradictoire. Aristote dit que c'est un sophisme, puisque l'un de ces mobiles est considéré par rapport à un espace qui est en repos, savoir la table, et que l'autre est considéré par rapport à un espace qui se meut, savoir le morceau de pierre. J'avoue qu'il a raison d'observer cette différence, mais il n'ôte pas la difficulté; car il reste toujours à expliquer une chose qui paraît incompréhensible, c'est qu'en même temps un morceau de bois parcoure quatre aunes par son côté méridional, et qu'il n'en parcoure que deux par sa surface inférieure... »

ci : Tout mouvement est changement ; or, changer c'est n'être ni ce qu'on était, ni ce qu'on sera ; on n'est plus où l'on était ; autrement, il n'y aurait pas eu de mouvement ; on n'est pas où l'on tend, car il n'y aurait pas besoin de mouvement. Le changement et le mouvement ne peuvent donc avoir lieu ni dans ce qu'on était ni dans ce qu'on sera, ni dans l'un ni dans l'autre, mais dans ce qui n'est ni l'un ni l'autre, c'est-à-dire dans rien, ce qui est impossible ; par conséquent le changement et le mouvement sont impossibles. Un argument curieux est aussi celui par lequel on essayait de démontrer que le mouvement circulaire et sphérique et le mouvement sur soi-même impliquent à la fois le mouvement et le repos. A qui appartenaient ces derniers arguments ? Aristote, et après lui Simplicius, les rapportent en général aux sophistes. On n'a aucune raison de les attribuer à Zénon ; ils appartiennent très-probablement à l'éristique mégarienne encore si peu connue, et qui a fini par représenter et continuer seule en Grèce la dialectique de l'école d'Élée. Il faut bien se garder de les confondre avec les quatre arguments que nous avons exposés, et qui sont les seuls que la critique soit fondée à attribuer à Zénon. Bayle triomphe de ces quatre arguments, et les maintient absolument, tandis que pris absolument ils ne renfermeraient que des subtilités vaines ; le quatrième même a bien l'air de n'être, dans toute hypothèse, qu'un pur sophisme, et Eudème, au rapport de Simplicius, l'avait déjà bien séparé des trois autres. Parmi ceux-ci le troisième revient au premier, comme l'a remarqué Aristote, ce qui réduit les quatre arguments à deux, le premier et le second, lesquels sont bons relativement, relativement à l'hypothèse exclusive

de la pluralité, contre laquelle ils étaient faits. Pour les reprendre en sous-œuvre, il n'est pas besoin d'être sceptique; au contraire, on peut les employer à réfuter le scepticisme, qui résulte nécessairement de l'empirisme, et à démontrer que la pluralité toute seule est incapable d'expliquer les choses, de rendre compte de la continuité de l'espace et du temps, et de la possibilité du mouvement. C'est, dit-on, en entendant répéter ces arguments de Zénon, que Diogène le Cynique, pour toute réponse, se leva et marcha. Mais Zénon aurait très-bien pu répondre à Diogène: Soit; car vous n'avez pas de système, et vous ne niez pas l'unité. Mais quand on est assez sceptique pour nier l'unité, c'est-à-dire, la condition absolue de tout continu, de l'espace et du temps, avouez que c'est une faiblesse ridicule que de n'aller pas jusqu'au bout de son opinion, et de croire, contre tout bon sens, au mouvement sans continu, sans temps et sans espace et dans la dissolution de toutes choses à l'infini. Nous ne connaissons qu'un seul moyen de répondre à Zénon, c'est de rétablir la continuité du temps et de l'espace avec l'unité, et d'admettre, pour la formation du monde, l'intervention de l'unité aussi bien que celle de la pluralité. Mais l'habile éléatique, aussitôt que pour échapper à ses arguments on aurait admis l'unité, partant de là, n'eût pas tardé à rétablir le dogme fondamental de son maître, savoir, que l'unité est indivisible, par conséquent qu'elle exclut la pluralité, et par conséquent encore le mouvement. En effet, le mouvement périt à la fois dans l'une et l'autre hypothèse d'une pluralité sans unité, ou d'une unité sans pluralité. La pluralité toute seule, sévèrement interrogée, ne donne que la

divisibilité à l'infini, sans aucune collection, sans aucune totalité possible ; car toute collection, toute totalité renferme de l'unité ; il en est de même de la plus simple succession ; toute succession est plus ou moins un ensemble, une totalité, c'est-à-dire tient à l'unité. Par conséquent, dans l'hypothèse de la pluralité, ni continu ni contigu, pas de temps, pas d'espace, nulle succession, nulle totalité, nulle coexistence, nul rapport de points ou de moments. Chaque point devient un infini de points qui se dissolvent et qui se dissolvent indéfiniment ; chaque moment un infini de moments qui se divisent et se subdivisent à l'infini ; de là le vide absolu, et dans ce vide absolu l'absolue dissolution de tout élément composant, si petit fût-il, soit de temps, soit d'espace ; par conséquent pas de mesure possible du temps là où il n'y a plus de temps, et aucun passage d'un lieu à l'autre là où il n'y a plus d'espace ; par conséquent pas de mouvement. D'un autre côté, supposons que l'unité ne sort pas d'elle-même, et qu'elle demeure indivisible, nous rétablissons la possibilité du temps et de l'espace, et par conséquent du mouvement ; la possibilité, dis-je, mais non pas la réalité ; nous rétablissons l'espace et le temps absolu sans temps et sans espace relatif et visible : par conséquent sans mesure, sans mouvement. Le temps et l'espace (*in potentiâ, non in actu*) restent alors dans l'éternité et l'immensité, dans une éternité sans succession, dans une immensité sans forme, dans une existence absolue, vide de toute existence positive, dans une immobilité complète. Voilà où conduit l'idée exclusive de l'unité, ou l'idée exclusive de la pluralité. Il faut les unir, et fondre ensemble la pluralité et l'unité pour obtenir la réalité ; τὸ ἓν καὶ πολλά.

Aristote, *Phys.*, IV, 3, nous a aussi conservé une objection de Zénon contre l'espace, qui montre parfaitement l'esprit général de sa dialectique, laquelle consistait à pousser ses adversaires dans l'abîme de la divisibilité à l'infini, et dans une multiplicité qui se détruirait elle-même par le défaut de toute unité. Il disait : « L'espace est le lieu des corps, mais dans quel espace est l'espace lui-même? Dans un autre espace ; et celui-ci dans un autre encore, et toujours ainsi jusqu'à l'infini, sans qu'on puisse s'arrêter logiquement, à moins qu'on ne veuille sortir de la pluralité pour admettre l'unité, c'est-à-dire ici l'unité absolue de l'espace. Dans ce sens, l'argument de Zénon nous paraît excellent, et loin d'aller contre l'espace en soi, il tend à l'établir en établissant sa condition, l'unité.

On cite, d'après Aristote, une phrase entière de Zénon, qui semble lui faire nier précisément ce qu'il avait pris tant de peine à établir et même à établir exclusivement, c'est-à-dire l'unité. Mais il faut entendre bien autrement cette phrase importante. Encore une fois, avec la seule catégorie de la pluralité, on ne peut obtenir que des quantités indéfinies, sans addition possible, sans totalité, car la totalité, qu'il faut encore bien distinguer de l'unité en elle-même, est l'application de l'unité à des quantités qu'elle assemble et réunit en un tout quelconque. Supposez l'esprit humain vide de toute idée d'unité, et ce qui est la même chose conçue extérieurement, supposez la nature dépourvue de toute force assimilatrice, attractive et composante, il n'y a de possible ni une seule proposition, ni une seule chose déterminée et finie. Voilà l'existence telle qu'elle résulte rigoureusement du système qui

exclut toute idée d'unité. Zénon démontre aisément qu'une pareille existence, τὸ ὄν, n'ayant rien de fixe et d'absolu, ressemble à une non-existence, τὸ μὴ ὄν, puisque par la divisibilité à l'infini, son attribut essentiel, elle y tend sans cesse. La vertu de l'unité est de ne point tomber dans une pareille existence. De là la proposition célèbre : « Si l'unité est indivisible, elle n'est pas, » c'est-à-dire, elle n'est pas dans le sens empirique du mot. En effet, être, pour l'empirisme, les sens et le vulgaire, « c'est être une quantité, qui, ajoutée ou retranchée, « augmente ou diminue ce de quoi on la retranche ou ce « à quoi on l'ajoute, c'est-à dire une quantité matérielle ; « c'est là l'existence réelle. La monade ou l'unité, ne « remplissant pas cette condition, n'est pas[1]. » Tel est le sens véritable de la phrase de Zénon conservée par Aristote, phrase si souvent citée et si peu comprise. Il est évident qu'une fois l'existence réduite à l'existence matérielle et empirique des Ioniens, dont l'attribut fondamental est la divisibilité à l'infini, c'est-à-dire la tendance au néant, l'unité, dont l'attribut fondamental est l'indivisibilité, ne peut exister de cette manière, afin d'exister de la vraie existence, de cette existence qui ne tend pas au néant, mais repose immobile, sans commencement comme sans fin, ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον. La proposition de Zénon contre la réalité empirique et matérielle de l'unité ne tient donc pas à un système de nihilisme, comme on l'a tant répété, mais tout au contraire au réalisme supérieur de l'idéalisme dorien. Rien n'est moins nihiliste que l'école d'Élée, car elle tend à l'existence absolue ; mais à ses yeux l'existence absolue exclut toute existence

1. Aristote, *Métaph.*, l. II, edit. Brandis, p. 56 et 57.

relative ; de là l'existence relative et phénoménale assimilée à la non-existence, τὸ ὂν μὴ ὄν. Ou bien, l'existence phénoménale est-elle prise pour type de l'existence ? voilà l'unité indivisible, laquelle n'existe que de l'existence absolue, assimilée à la non-existence, τὸ ἓν ἀδιαίρετον μὴ ὄν.

Ce que nous avons dit du nihilisme de Zénon, il faut le dire de son prétendu scepticisme et de l'habileté qu'on lui attribue à soutenir le pour et le contre. Sans doute il soutenait le pour et le contre ; mais dans quelle sphère ? Dans celle de ses adversaires, dans celle de l'empirisme. Or l'empirisme, ou la négation de toute réalité qui ne se trouve pas sur la scène visible de ce monde, l'empirisme ne peut admettre, au lieu de l'unité, qu'une simple totalité, et encore sans fondement ; car l'idée de la totalité tient à celle de l'unité ; et à la rigueur l'empirisme ne peut admettre que la pluralité sans totalité, c'est-à-dire la pluralité non ramenée à l'unité, la pluralité en soi, avec la divisibilité à l'infini pour caractère unique ; l'empirisme implique donc la destruction de tout autre rapport que celui de la différence. Et ce n'est pas là seulement une conséquence forcée de l'empirisme ionien, c'en était une conséquence avouée et consentie ; c'était le système même d'Héraclite. En effet, de même que l'unité indivisible de l'école éléatique est le dernier et nécessaire résultat de l'idéalisme dorien et pythagoricien, de même la différence, l'opposition absolue d'Héraclite (ἐναντιότης) est le dernier terme de l'empirisme ionien. Voilà les deux grands systèmes exclusifs de la philosophie dans leur type le plus rigoureux : il appartenait au génie grec de les produire presque à son berceau. Héraclite et Parmé-

nide les représentent dans toute leur grandeur et dans toute leur misère. Admirables l'un contre l'autre, ils se détruisent d'eux-mêmes; et Zénon raisonnait à merveille lorsque, pour attaquer le système de la pluralité, il se plaçait dans le cœur même de ce système, dans le système d'Héraclite. Là, en effet, par une manœuvre habile, il lui était aisé de tourner ce système contre lui-même, et de démontrer qu'une absolue différence est une absolue ressemblance, et que l'absolue opposition est l'absolue confusion. Si tout est essentiellement différent, tout a quelque chose d'essentiellement commun, à savoir, d'être différent; l'identité est donc encore sous cette apparente discordance; l'opposition est à la surface sur la scène de ce monde, et l'identité est au fond dans le principe invisible des choses. Zénon ramenait ainsi l'opposition à l'identité, et détruisait de fond en comble le système d'Héraclite, en le forçant de rentrer dans celui de Parménide, du haut duquel ensuite il foudroyait de nouveau celui d'Héraclite, prouvant de reste que l'unité, si elle est rigoureusement acceptée, ne sort pas d'elle-même, et exclut toute pluralité, toute différence, c'est-à-dire, tout phénomène et tout empirisme. Le scepticisme n'était donc pas dans la pensée de Zénon; au contraire, il y avait un dogmatisme excessif; mais l'instrument de ce dogmatisme était un scepticisme apparent, une dialectique qui a l'air de se jouer de toute vérité en soutenant alternativement le pour et le contre. Car il fallait bien que Zénon admît un moment avec Héraclite, que tout se meut et que tout diffère, pour soutenir ensuite que si tout est mù, tout est en repos, que si tout

diffère, tout se ressemble, et que si tout est pluralité, par cela même tout est unité. Contre Héraclite, contre tout système exclusif qui se refute par ses conséquences, ce genre d'arguments était excellent ; c'était là le vrai terrain où il fallait se mettre, et Zénon s'y est mis. Il était en effet curieux de faire voir que cet empirisme, si fier de son bon sens apparent et du sentiment de la réalité en face de l'idéalisme pythagoricien, n'était lui-même qu'une confusion déplorable qui dans le détail renfermait les contradictions les plus ridicules. Cette confusion, ces contradictions, ces extravagances, ce oui et non perpétuel, ce scepticisme universel était la conséquence nécessaire de l'empirisme, sous laquelle Zénon voulait l'accabler, pour ramener à l'unité absolue où il n'y a plus de contradiction, à un dogmatisme ferme et solide; et, chose étrange, on lui a prêté précisément le scepticisme, la confusion et les folies qu'il imputait à ses adversaires !

Reste à examiner un point très-obscur que personne n'a remarqué ni éclairci, et qui mérite bien de l'être. Cet adversaire du mouvement, du temps, de l'espace, de l'existence visible et sensible est tout à coup transformé par Diogène en un physicien et un naturaliste. Après avoir rappelé les arguments de Zénon contre le mouvement, et en général tout un ordre d'opinions qui détruit l'existence du monde, Diogène, avec le plus grand calme, passe à l'exposition du système physique de Zénon. Il nous apprend [1] que Zénon « admettait plusieurs mondes, « mais avec la réserve qu'il n'y a point de vide, que tout « est composé de froid et de chaud, de sec et d'humide,

1. Diog., IX, 30.

« confondus entre eux, que l'homme vient de la terre, « que l'âme (ψυχή; il s'agit ici du principe vital et non « de l'âme des modernes) est un mélange des éléments « précédents dans une telle harmonie qu'aucun d'eux ne « prédomine. » On se demande ce que cela veut dire, et quel est le mot de cette nouvelle énigme. Le voici, selon nous : nous avons fait voir ailleurs [1] que la réputation de sceptique qu'on avait faite mal à propos à Xénophane, vient très-probablement de ce qu'on aura pris pour sa philosophie tout entière un des côtés de cette philosophie, et de ce qu'en effet, Xénophane, si dogmatique en métaphysique et dans la région de l'entendement, était sceptique en mythologie et dans la sphère de l'opinion. Parménide ajouta à la fois au dogmatisme et au scepticisme de son maître, et les augmenta en raison directe l'un de l'autre. Son poëme sur la nature avait, dit-on, deux parties : la première toute métaphysique et idéaliste, où il n'admettait d'autre monde que celui de la raison, l'unité et ses attributs essentiels, la seconde où il traitait du monde du vulgaire, de l'opinion et des sens, τὸ δοξαστόν, où même il empruntait le langage de la mythologie de son temps. C'était dans cette seconde partie que se trouvaient vraisemblablement, avec les fables mythologiques, acceptées comme des fables et des illusions de l'imagination, les débris de la physique ionienne de Xénophane, conservés, mais relégués parmi les fables et les préjugés, dans le domaine de la simple opinion. Parménide ne consentait à traiter du monde que dans la seconde partie de son ouvrage, comme d'une simple opinion et d'un phénomène sans réalité; mais enfin il en traitait, et il

1. Plus haut, p. 67.

rendait compte, à sa manière, des apparences sensibles. C'est sans doute par une pareille condescendance que Zénon s'occupait aussi de physique. C'est ainsi du moins que nous interprétons le passage de Diogène sur la physique de Zénon. Mais ce hors-d'œuvre de physique, qui dans Xénophane attestait l'influence des opinions ioniennes et de l'esprit de sa première patrie, retranché par Parménide de la vraie philosophie et rejeté parmi les préjugés populaires, occupe à peine une place dans Zénon ; et nul auteur n'en dit un mot après Diogène, excepté Hésychius qui le copie.

Ce n'est pas là que l'histoire doit chercher Zénon d'Élée : il est tout entier comme philosophe dans la polémique qu'il a instituée contre la pluralité et l'empirisme. Il n'y a même que cela qui repose sur des preuves bien certaines. Zénon, dans sa carrière philosophique, est, comme dans sa vie, l'ἀνὴρ πρακτικὸς de l'école d'Élée. Là il se mêle aux événements politiques de son temps, entreprend la défense des lois de sa patrie, et succombe dans cette entreprise ; ici il descend des hauteurs de l'unité absolue dans les contradictions de la pluralité, du relatif et du phénomène, et épuise dans cette lutte toutes les forces de son génie. Ce génie est purement dialectique : c'est là qu'est l'originalité du rôle de Zénon et son caractère historique ; c'est par là qu'il a sa place dans l'école d'Élée, dans la philosophie grecque et dans l'histoire de l'esprit humain. Faible encore et indécis dans Xénophane, l'idéalisme éléatique s'affermit, acquiert de l'unité et de la rigueur entre les mains de Parménide, qui l'expose et le développe systématiquement, tandis que dans Xénophane, comme l'a très-

bien remarqué Aristote, c'est moins un système qu'une intuition sublime. L'unité de Xénophane renfermait encore, jusqu'à un certain point, dans une harmonie incertaine, l'unité et la pluralité, l'esprit et la nature, Dieu et le monde, le théisme et le panthéisme, quelque chose de l'esprit dorien et quelque chose de l'esprit de l'Ionie. Mais Parménide est exclusivement dorien, théiste, idéaliste, unitaire. Tout dualisme a disparu dans l'abîme de l'unité absolue. L'unité absolue a perdu tout rapport avec autre chose qu'elle-même, car en tant qu'unité absolue, elle exclut tout ce qui n'est pas elle : par conséquent, même en elle, elle exclut toute différence, toute distinction, par conséquent encore tout rapport d'elle-même à elle-même, identité et indivisibilité sans puissance différentielle, unité sans nombre, éternité sans temps, immensité sans forme, intelligence sans pensée, pure essence sans qualité et sans contenu. C'était là la perfection systématique de l'école d'Élée ; car c'était là sa dernière conséquence ; en effet, il n'y a rien par delà l'Être en soi, et la borne infranchissable de toute abstraction est atteinte. Mais l'entier développement d'un système exclusif, en trahissant son vice fondamental, entraîne sa ruine. Parvenu au sommet, et pour ainsi dire sur le trône de l'abstraction, sans autres sujets que des ombres, ou plutôt sans ombres même, car l'indivisible unité ne doit pas même projeter une ombre, l'idéalisme éléatique trouvait sa perte inévitable dans son absolue rigueur. Les conséquences accusaient trop et renversaient irrésistiblement leur principe. Mais en même temps il était réservé à l'école d'Élée d'accabler, en tombant, l'empirisme ionien ; et sans pouvoir sauver le sys-

tème de Parménide, la mission de Zénon était de détruire celui d'Héraclite. En effet, si l'unité de Parménide est une unité impuissante, et pour parler le langage de la science moderne, une substance sans cause, c'est-à-dire une substance vaine, puisqu'elle est dépourvue de l'attribut essentiel qui constitue la substance[1], de même la pluralité d'Héraclite, son mouvement universel et la différence absolue n'est pas autre chose que la cause séparée de la substance, la force sans base, la manifestation sans principe qu'elle manifeste, et l'apparence sans rien à faire paraître. Or, la cause sans substance, comme la substance sans cause, le mouvement sans un moteur immobile, comme un centre immobile sans force motrice, l'identité absolue sans différence, comme la différence sans identité, l'unité sans pluralité, comme la pluralité sans unité, l'absolu sans relatif et sans contingent, comme le relatif et le contingent sans quelque chose d'absolu, c'étaient là deux erreurs contradictoires, deux systèmes exclusifs qui devaient, en se rencontrant sur le théâtre de l'histoire, se briser l'un contre l'autre et se détruire l'un par l'autre. Mais non ; rien ne se détruit, rien ne périt ; tout se modifie et se transforme dans l'histoire comme dans la nature. En effet, que suit-il de la polémique de l'empirisme ionien et de l'idéalisme éléatique? Il ne suit point que l'unité et la différence soient des chimères ; mais tout au contraire que la différence et l'unité sont toutes deux réelles, et si réelles qu'elles sont inséparables, que l'unité est nécessaire à la différence, et la différence à l'unité, et par conséquent qu'après s'être combattus, pour

1. 1re série, t. II, leç. VI, p. 76.

s'éprouver, les deux systèmes opposés n'ont qu'à retrancher leurs erreurs, c'est-à-dire les côtés exclusifs par lesquels ils s'entre-choquaient, pour se réconcilier et s'unir, comme les deux parties d'un même tout, les deux éléments intégrants de la pensée et des choses, distincts sans s'exclure, intimement liés sans se confondre. Tel devait être le résultat de la lutte de l'empirisme ionien et de l'idéalisme éléatique. Ce résultat était dans les destinées de la philosophie grecque ; mais il ne parut qu'en son temps. L'effet immédiat et apparent fut la double ruine du système d'Héraclite et du système de Parménide, l'un par l'autre. Zénon, avec sa dialectique, opéra cette lutte mémorable et s'y épuisa ; encore une fois, c'était là son rôle dans la philosophie comme dans la vie.

Nous avons essayé d'envisager et de présenter sous son véritable jour la dialectique de Zénon ; mais si elle a été peu comprise généralement, il ne faut peut-être pas s'en beaucoup étonner. Il est naturel qu'un homme qui voile son but et ce qu'il y a de positif et de grand dans ses desseins pour n'en laisser paraître que le côté négatif, qui a l'air d'accepter les opinions de ses adversaires, afin de les mieux réfuter par les conséquences auxquelles il les pousse, en supposant, ce qui est inévitable, qu'il soit lui-même descendu à quelques subtilités ; il est, dis-je, très-naturel qu'un tel homme ait été mal compris, et qu'il ait passé auprès du grand nombre pour un simple disputeur qui soutient tour à tour le pour et le contre. C'était là en effet la réputation que lui avait faite Timon le Sillographe, qui pourtant rend justice à sa loyauté [1].

1. Ἀμφοτερογλώσσου δὲ μέγα σθένος οὐκ ἀπατηλὸν Ζήνωνος, πάντων ἐπιλήπτορος...... Plutarq., *Vit. Pericl.*

Isocrate [1], Plutarque [2], Sénèque [3] le représentent comme un sophiste, dont l'unique but est de trouver des objections contre toute doctrine sans en établir aucune, ne faisant pas réflexion que si Zénon n'établit aucune doctrine, c'est qu'il n'en avait pas besoin, celle de Parménide, son maître, étant là, et qu'ainsi tout son effort devait être de réfuter les adversaires de Parménide, et de les pousser à la contradiction et à l'absurde. On comprend fort bien ces malentendus de la part de simples amateurs de philosophie, mais il est plus remarquable que Platon lui-même ait paru s'y tromper dans le *Phèdre*, où il a l'air de confondre Zénon avec les autres sophistes [4]. Mais contre Platon, nous avons Platon lui-même, et au jeune ami de Socrate, qui n'était pas encore sorti de sa ville natale, et ne connaissait la doctrine éléatique et la dialectique de Zénon que par ouï-dire, d'après l'impression qu'elle avait faite à Athènes, nous pouvons opposer le philosophe mûri par l'âge, l'étude et les voyages, qui dans un ouvrage spécial, dont les personnages sont précisément Parménide et Zénon, nous montre le disciple imbu

1. *Encom. Helen.*, 2. Ζήνωνα τὸν ταὐτὰ δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα πειρώμενον ἀποφαίνειν.

2. Plutarq., *Vit. Pericl.*, ἐλεγκτικήν τινα καὶ δι' ἐναντιολογίας εἰς ἀπορίαν κατακλείουσαν......, ἕξιν. Dans un écrit perdu dont Eusèbe nous a conservé des extraits (*Præpar. Evangel.*, I, 8), Plutarque dit de Zénon : *Il n'a rien établi sur ce point* (l'origine du monde), *mais il a fait une foule d'objections*. En effet, Parménide, et même avant Parménide, Xénophane, ayant établi la vérité, à savoir, que l'être véritable, l'unité n'a pas de naissance et de commencement, il ne restait plus à Zénon qu'à attaquer l'hypothèse de la naissance des choses et du monde.

3. *Epist.*, 88. Zeno Eleates omnia negotia de negotio dejiciens, ait nihil esse. Si Parmenidi credo, nihil est præter unum; si Zenoni, ne unum quidem.

4. Tom. VI de notre traduction, p. 85.

de la même doctrine que le maître, partageant le même dogmatisme, et le dogmatisme le plus absolu qui fut jamais, avec cette seule différence que l'un, déjà affaibli par les années, se contente d'exposer sa doctrine, et que l'autre, jeune encore, plein de force et d'audace, attaque ceux qui attaquent Parménide, et les combat avec leurs propres armes, le ridicule et l'absurdité des conséquences. Rien de plus clair et de plus positif que cette déclaration de Platon, dans l'introduction du *Parménide*[1]; et toutes les autorités doivent fléchir devant celle-là. Sans doute on peut supposer avec Simplicius, *sur la Physique d'Aristote*, et avec Tennemann, que dans le cours de la discussion, Platon, voulant faire connaître l'école éléatique tout entière, et épuiser la question de l'unité et de la pluralité, a rassemblé et concentré dans Parménide et dans Zénon tous les autres personnages de l'école d'Élée, et prêté à ces deux philosophes beaucoup d'arguments qui appartenaient réellement à plusieurs autres. Cette supposition est plus que vraisemblable : mais il n'en faut pas conclure le moins du monde que dans l'avant-scène, et lorsqu'il s'agit seulement de décrire et de faire connaître les différents personnages de son drame, Platon se soit amusé à leur attribuer, sans aucune nécessité, des caractères et des desseins imaginaires, à établir entre le maître et le disciple une identité de doctrine qui n'eût pas existé, et une différence de méthode qui n'eût pas existé davantage ; à feindre, par exemple, que Zénon avait embrassé de bonne heure un rôle qui n'eût pas été le sien, quand tout le monde à Athènes, et surtout à Mégare, eût pu se moquer de Pla-

1. T. XII de notre traduction.

ton. Il est absurde de supposer qu'il eût prêté à Zénon tel ouvrage, entrepris dans tel but, écrit avec telle méthode, divisé de telle manière, contenant telle polémique, réfutant telles hypothèses, si rien de tout cela n'eût été vrai et n'eût été généralement connu et admis. Ce témoignage de Platon, si clair, si précis, si étendu, dans un de ses plus authentiques ouvrages, nous paraîtrait décisif, fût-il seul. De plus, Proclus, dans son *Commentaire sur le Parménide*, emploie tout le premier livre à développer l'introduction de ce dialogue; et partout il confirme ce qu'avait avancé Platon. On ne saurait trop se pénétrer du poids que doivent avoir, contre des assertions courtes et obscures, de longs morceaux, comme l'introduction du *Parménide* et le premier livre du commentaire de Proclus, où abondent des renseignements de toute espèce qui ne laissent rien à désirer ni à contester. C'est sur ce fondement que nous nous sommes appuyés avec confiance; c'est avec cette autorité que nous avons éprouvé toutes les autres. A la lumière que Platon nous offre, on se reconnaît et on s'oriente dans les détours de l'école d'Élée; on aperçoit la place de Zénon dans cette école, ses rapports avec ses devanciers, et en même temps la différence qui l'en sépare et lui donne un caractère propre et original; on conçoit sa mission; et sa dialectique cesse alors d'être une logomachie inintelligible. C'est, selon nous, une méthode fort commode, mais très-peu critique et philosophique, au lieu d'approfondir une doctrine jusqu'à ce qu'on la comprenne et qu'on y trouve un sens, de se tirer d'affaire et de trancher toute difficulté en y supposant une extravagance qui nous absout de n'y rien comprendre et nous

dispense de l'étudier. Il ne faut pas être si prompt à trouver des extravagances. Les grands systèmes ont un sens qu'il faut pénétrer : un homme ne devient pas célèbre parmi ses semblables par de pures folies, et le dernier et illustre représentant de la grande école d'Élée mérite bien de n'être pas tout d'abord traité d'absurde sans examen.

En somme, notre manière de concevoir Zénon, sa vie et ses ouvrages, repose sur l'introduction du *Parménide*, commentée et confirmée par Proclus. Nous pensons de plus qu'ici Aristote s'accorde parfaitement avec Platon. Quand d'un côté Platon déclare que Zénon, dans un de ses ouvrages, examinait successivement diverses hypothèses empruntées à l'empirisme et au système de la pluralité, et dont il tirait des conséquences rigoureuses et destructives des hypothèses mêmes dont elles sortaient ; quand lui et son commentateur Proclus, sans énumérer ces hypothèses, expriment nettement les résultats de l'argumentation dont elles étaient le sujet, à savoir, que sans unité la pluralité est inadmissible, que la pluralité bien examinée contient l'unité, la différence la ressemblance, le mouvement le repos, et que le mouvement sans unité est impossible ; et quand d'un autre côté nous trouvons dans Aristote l'énumération précise de divers arguments contre le mouvement et contre l'espace; quand enfin en mettant ces arguments dans le cadre général que Platon fournit, on leur donne un sens raisonnable et un but intelligible, n'est-on pas fondé à admettre une supposition si naturelle, à considérer les arguments que nous a conservés Aristote comme quelques-uns de ceux que devaient renfermer les hypothèses indiquées par

Platon, à les y rapporter comme les détails aux généralités, et à interpréter les détails dont le caractère est obscur et douteux par le caractère non équivoque et non contesté des généralités? Il est vrai qu'Aristote, dans les endroits où il cite les quatre arguments contre le mouvement, ne les ramène pas au point de vue sous lequel Platon nous présente la polémique de Zénon dans le *Parménide;* mais d'abord il ne dit pas non plus que Zénon prît ces arguments d'une manière absolue; ensuite, comme plus tard ces arguments furent employés absolument par les Sophistes, et qu'Aristote considérait plutôt l'abus qu'on en avait fait que le sens qu'ils pouvaient avoir dans l'esprit de leur inventeur, il n'est pas étonnant qu'il les ait pris lui-même absolument, et qu'il ait cherché à y répondre aussi d'une manière absolue. Nous avouerons que les réponses d'Aristote, commentées et développées par Simplicius, nous paraissent, ainsi qu'elles ont déjà paru à Bayle, assez peu satisfaisantes. Aristote accuse Zénon de mal raisonner, et lui-même ne raisonne guère mieux et n'est pas exempt de paralogisme; car ses réponses impliquent toujours l'idée de l'unité, quand l'argumentation de Zénon repose sur l'hypothèse exclusive de la pluralité. Enfin, en supposant qu'Aristote ne soit pas très-favorable au point de vue que nous avons adopté, nous demandons si la critique peut hésiter entre quelques lignes rapides et obscures où ce qui appartient précisément à Zénon n'est pas facile à reconnaître, et un long passage d'un ouvrage composé *ex professo*, non pas seulement sur les matières traitées par Zénon, mais sur l'école à laquelle il appartient, sur son maître et sur lui-même, sur ses opinions et sa méthode.

La question est de savoir si on donnera à quelques lignes d'Aristote une certaine interprétation, ou si l'on rejettera absolument l'autorité du *Parménide*.

Les deux autres passages de Zénon, contre l'espace et l'existence empirique de l'unité, se trouvent dans Aristote, *Physique*, IV, 3, et dans la *Métaphysique*, II, p. 56, 57, édit. Brandis. Il est fait aussi allusion à la prétention de Zénon, que le mouvement est impossible, dans les *Premiers Analytiques*, édit. Sylb., tome I, p. 184; dans les *Topiques*, édit. Sylb., tome I, p. 411 et 457. Le livre des *Lignes insécables*, édit. Sylb., tome VI, contient plusieurs phrases d'Aristote, plus ou moins défigurées par George Pachymère, mais où l'on reconnaît pourtant, à travers les réfutations d'Aristote et les raisonnements tronqués de Zénon, le but que celui-ci avait toujours devant les yeux, c'est-à-dire ramener à un principe indivisible, en montrant toutes les extravagances de la divisibilité à l'infini. Tous les passages du traité de G. Pachymère qui se rapportent à Zénon regardent quelqu'un des quatre arguments contre le mouvement.

Peut-être semblera-t-il étrange que nous n'ayons fait aucun usage du livre d'Aristote sur *Xénophane, Zénon et Gorgias*, livre sur lequel nous nous sommes souvent appuyés ailleurs pour établir plusieurs opinions de Xénophane. Notre réponse est que la partie de ce petit traité qui concerne Xénophane, quoique visiblement corrompue et d'une interprétation très-difficile sur plusieurs points, est cependant intelligible en général, tandis que la partie qui regarde Zénon est dans un état tel que nous avouons franchement que tous nos efforts pour l'entendre ont abouti seulement à une interprétation incertaine et arbi-

traire, sur laquelle nous n'osons asseoir aucun résultat critique et vraiment historique. Il n'est pas même encore universellement reconnu qu'il s'agisse dans cette partie de Zénon et non de Mélisse. Nous avons donc négligé cet écrit, dont la meilleure édition est celle de Fülleborn [1], *Commentatio quâ liber de Xenoph., Zen. et Gorg. passim illustratur*, Halle, 1789. Voyez aussi Spalding, *Commentarius in primam partem libelli de Xen., Zen. et Gorg.*, Berlin, 1793.

Outre l'autorité de Platon et de Proclus d'un côté, d'Aristote et de Simplicius de l'autre, il n'y a plus guère dans l'antiquité d'autre témoignage sur Zénon d'Élée que l'article de Diogène de Laërte, IX, 25-30, qui a passé dans les extraits des écrivains postérieurs. Parmi les modernes, il faut consulter, mais avec précaution, l'excellent article de Bayle, qui, selon sa coutume, se complaît à faire de Zénon un sceptique. Il est curieux de lire Brucker sur toute l'école d'Élée, et en particulier sur Zénon, pour se faire une idée de la mauvaise humeur de ce bon et savant homme contre une doctrine qui lui paraît avoir quelque rapport avec le panthéisme. Aux yeux de Brucker, Zénon est un sceptique et un sophiste. Kant est le premier, je crois, qui, dans la *Critique de la raison pure*, ait soupçonné que les contradictions auxquelles Zénon réduit tour à tour tous les phénomènes, ne sont

1. Cependant on en peut employer quelques lignes qui dans le texte même sont rapportées à Zénon ; par exemple, celles-ci qui éclaircissent le passage de la *Métaphysique* où Zénon pousse tout principe empirique à la divisibilité indéfinie, pour ramener, par les extravagances que la divisibilité engendre, à l'indivisibilité du principe unique : *Quelle que soit cette existence visible, eau ou terre, il faut qu'elle ait plusieurs parties, comme le prétend Zénon*. Il y est fait aussi allusion à l'opinion de Zénon sur l'espace.

pas aussi sophistiques qu'on l'a prétendu, et que Zénon peut-être n'a pas voulu nier absolument les deux termes de la contradiction, mais seulement prouver par là que l'un et l'autre, admettant une contradiction raisonnable, ne peuvent avoir une vérité absolue. Cette remarque appartenait de droit à l'auteur des *Antinomies* de la raison[1]. Depuis, Tiedemann (*Geist der speculativen Philosophie*, tome I, p. 285-300) et Tennemann (*Geschichte der Philosophie*, tome I, p. 191-206), sans avoir reconnu le véritable point de vue sous lequel il faut considérer la dialectique de Zénon, ne l'ont pas du moins traitée comme une pure logomachie. Quant aux détails, il est impossible de mieux exposer que ces deux savants critiques les arguments de Zénon contre le mouvement et l'espace, d'après Aristote et Simplicius. Staüdlin (*Geschichte und Geist des Scepticismus*, tome I, p. 200-216, Leipzig, 1804) a le bon sens de défendre Zénon contre l'accusation qui lui est généralement faite de n'avoir été qu'un sophiste. Il refuse de mettre parmi les Gorgias, les Protagoras, les Hippias et les Prodicus, l'homme austère qui préféra l'obscurité d'une petite ville vertueuse aux magnificences d'Athènes, et la mort à la servitude. Staüdlin ferait volontiers pour Zénon une classe particulière de sophistes. Il va même jusqu'à convenir qu'on n'a pas de raison solide pour le considérer comme un sceptique.

On peut encore consulter sur Zénon les ouvrages suivants : Buhle, *Commentatio de ortu et progressu pantheismi inde à Xenophane Colophonio, primo ejus auctore, usque ad Spinosam, Comment. societ. scient.*

1. 1re série, t. V, leç. VIe.

Goetting., X ; — Car. H. Erdm. Lohse, ***Dissertatio de argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit, et de unicâ horum refutandorum ratione, præside*** Hoffbauer, Halle, 1784, in-8 ; — Tiedemann : *Utrùm scepticus fuerit an dogmaticus Zeno Eleates ? Nov. Bibl. phil. et crit.* 1, fasc. 2.

SOCRATE.

DE LA PART QUE PEUT AVOIR EUE DANS SON PROCÈS

LA COMÉDIE DES NUÉES.

On a beaucoup agité la question, quelle a été l'influence de la comédie des *Nuées* sur l'accusation intentée plus tard à Socrate. Schleiermacher tire du *Banquet* et de la présence d'Aristophane dans la compagnie de Socrate et de ses amis intimes cette induction, qu'il n'y eut jamais de haine entre le comique et le philosophe ; en effet, dans *le Banquet* [1], pour avoir cité d'une façon amicale un passage des *Nuées*, il faut bien que Platon n'eût pas gardé rancune à Aristophane des traits qu'il avait lancés contre son maître, sans doute parce que ces traits, si piquants qu'ils eussent été, n'avaient pas blessé mortellement Socrate ; autrement Platon n'aurait pu prononcer sans horreur le seul nom d'Aristophane, tandis que l'antiquité lui attribue un distique charmant à la gloire du

1. Voyez notre traduction, t. VI, p. 339.

grand satirique[1]. Je suis aussi très-convaincu, pour ma part, que dans *les Nuées*, qui furent jouées vingt-trois ans avant l'accusation portée contre Socrate, Aristophane ne songeait pas le moins du monde à préparer cette accusation. Si c'est là tout ce que l'on veut dire, j'en tombe d'accord, et là-dessus je suis entièrement de l'avis de Schleiermacher[2], de Wolff[3], d'Ast[4], du *Quarterly Review*[5], et de Prinsterer[6]; mais si, non content de défendre les intentions personnelles d'Aristophane, on prétend conclure du *Banquet* que la pièce des *Nuées* n'eut aucune influence sur le procès de Socrate et ne s'y rapporte en aucune manière, j'avoue qu'il m'est impossible de partager cette opinion.

Trois causes concoururent dans la mort de Socrate.

1° Les ressentiments du peuple lettré et des beaux esprits du temps que Socrate avait soulevés en démasquant leur ignorance;

2° Les ombrages de la toute-puissance démocratique qu'irritait l'inflexible équité de Socrate, ennemi de toute tyrannie;

3° Le courroux longtemps contenu du pouvoir sacerdotal, qui, après avoir vu d'assez mauvais œil les premières études physiques et astronomiques de Socrate, fort suspectes de porter atteinte au paganisme (témoin

1. Olympiodore, *Vie de Platon, dans le Commentaire sur l'Alcibiade* :

Les Grâces cherchant un asile,
Rencontrèrent l'esprit d'Aristophane.

2. *Platon's Werke*, IIe p., t. II, p. 383.
3. *Sympos.*, *Einleit.*, p. 42.
4. *Platon's Leben und Schriften*, p. 317.
5. No 42, sept. 1819, p. 271.
6. *Prosopographia platonica*, p. 177.

l'affaire d'Anaxagore et de plusieurs autres physiciens), éclata enfin lorsqu'il vit Socrate proclamer, à la place des divinités consacrées, une Providence, manifestée à la fois dans la nature par les causes finales qui seules, en dernière analyse, peuvent rendre compte des phénomènes sensibles, et dans l'homme, dans Socrate par exemple, par la voix intime de la conscience, organe immédiat et incorruptible de la Divinité (c'est le sens du mot Δαίμων), qui dispense de recourir à l'intermédiaire officiel de la religion établie et de ses ministres.

Telles furent les causes du procès de Socrate; mais ce fut surtout l'accusation d'impiété qui l'accabla : la religion menacée rallia autour d'elle l'État compromis et l'art insulté. Nous avons fait voir ailleurs que les réponses équivoques de l'*Apologie*[1] ne sont rien moins que satisfaisantes sur l'article de l'impiété, et il y a quelque chose d'absurde aujourd'hui à vouloir défendre Socrate d'avoir été dans son temps médiocrement orthodoxe, et le premier héraut de la révolution dont il fut le martyr, et à laquelle il a attaché son nom. Si Socrate avait pensé comme Euthyphron, il serait mort dans son lit; mais l'adorateur impie d'un dieu inconnu, le prophète d'une foi nouvelle devait finir comme il a fini. Disons-le nettement : en attaquant le paganisme, sur lequel reposait l'État dans l'antiquité, Socrate ébranlait l'État; devant l'État il était coupable. Or Aristophane, excellent citoyen, gardien et vengeur de l'État et de la religion, et qui du haut de son théâtre comme d'une tribune combattait sans pitié, avec les armes redoutables du ridicule, tout ce qui lui paraissait contraire aux intérêts de la patrie et à l'ordre établi,

1. Traduction de Platon, Argument de l'*Apologie*, t. Ier, p. 55.

Aristophane, sentinelle vigilante, devait jeter un cri d'alarme à la nouvelle direction donnée aux études de la jeunesse athénienne, et à l'apparition d'oisifs novateurs occupés des cieux plus que de la patrie, et dans les cieux trouvant des astres à la place des dieux du pays. Socrate était au premier rang de ces novateurs ; Aristophane les persifla dans la personne de Socrate. Il ne faut pas oublier que dans l'antiquité la religion, l'État et l'art s'appuyaient mutuellement, que la première comédie avait une mission très-sérieuse, et que les bouffonneries d'Aristophane couvrent des pensées profondes. Assurément Aristophane n'eut pas l'intention de dresser l'acte d'accusation de Socrate, pas plus que Socrate n'eut l'intention de faire une révolution ; mais dans l'histoire, il ne s'agit pas des intentions des hommes, il s'agit de leurs actes, du caractère de ces actes et de leurs effets certains. Socrate était l'organe d'innovations qui devaient triompher, mais dont le jour n'était pas venu; Aristophane était le défenseur presque officiel de la cause attaquée par Socrate. Les deux personnes pouvaient se voir et même se plaire; les deux causes étaient ennemies, et la plus forte accabla l'autre. D'abord, la religion menacée se suscita pour vengeur un poëte qui attaqua les innovations dans la personne de Socrate, seulement par le ridicule; enfin le mal s'accroissant et le ridicule poétique étant impuissant, la religion appela l'État à son secours pour la délivrer de leur redoutable adversaire, sauf d'ailleurs à Aristophane et à Socrate, dans l'intervalle de la représentation des *Nuées* à l'accusation juridique, à souper ensemble chez Agathon.

C'est ainsi qu'il faut concilier le *Banquet* et le passage

célèbre de l'*Apologie* [1] : « Ce sont eux, Athéniens, qui, s'emparant de la plupart d'entre vous dès votre enfance, vous ont répété et vous ont fait accroire qu'il y a un certain Socrate, homme savant, qui s'occupe de ce qui se passe dans le ciel et sous la terre... Voilà mes vrais accusateurs : car en les entendant, on se persuade que les hommes livrés à de pareilles recherches ne croient pas qu'il y ait des dieux... Ce qu'il y a de plus bizarre, c'est qu'il ne m'est permis ni de connaître ni de nommer mes accusateurs, à l'exception d'un certain faiseur de comédies... Voilà l'accusation ; c'est ce que vous avez vu dans la comédie d'Aristophane... » Dans le *Banquet*, les individus seuls sont en présence et conversent ensemble amicalement ; dans l'*Apologie*, les causes mêmes sont aux prises, et sous ce rapport on peut placer très-justement Aristophane parmi ceux qui ont amené le triste dénouement qui s'apprête. En effet, comment supposer que les *Nuées* n'aient pas préparé le peuple et le magistrat à voir dans Socrate un citoyen équivoque, un novateur dangereux, digne du sort d'Anaxagore et de Prodicus ? Les *Nuées* ne soulevèrent pas l'accusation contre Socrate, mais lui frayèrent la voie. Ce qui avait suscité la comédie l'accrédita, et quand le temps fut venu, la convertit en accusation. La seule différence est celle du premier acte d'un drame à son dernier.

On insiste et on soutient que l'effet des *Nuées* dut se perdre d'autant plus aisément dans l'espace de vingt-trois années, que les traits d'Aristophane ne portaient pas sur Socrate, et que le Socrate des *Nuées* ne ressemble en rien au Socrate réel. Et on répète avec confiance les paroles

1. *Ibid.*, p. 64.

de Socrate dans l'*Apologie*, qu'on l'accuse à faux de s'occuper de physique et d'astronomie, qu'il n'en sait pas un mot et n'y a jamais pensé. « Je ne me suis jamais mêlé de ces matières [1] et je puis en prendre à témoin la plupart d'entre vous. » Mais contre l'*Apologie* nous avons un témoignage sans réplique, le *Phédon* : Socrate y avoue que dans sa jeunesse [2] il était passionné pour les recherches de physique. « Pendant ma jeunesse, il est incroyable quel désir j'avais de connaître cette science qu'on appelle la physique. Je trouvais sublime de savoir la cause de chaque chose, ce qui la fait naître, ce qui la fait mourir, ce qui la fait être, et je me suis souvent tourmenté de mille manières, cherchant en moi-même, si c'est du froid ou du chaud, dans l'état de corruption, comme quelques-uns le prétendent, que se forment les êtres animés ; si c'est le sang qui nous fait penser, ou l'air ou le feu, ou si ce n'est aucune de ces choses, mais seulement le cerveau qui produit en nous toutes nos sensations, celles de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, qui engendrent à leur tour la mémoire et l'imagination, lesquelles, reposées, engendrent enfin la science. Je réfléchissais aussi à la corruption de toutes ces choses, aux changements qui surviennent dans les cieux et sur la terre. » Ce passage du *Phédon* est comme une défense des *Nuées*. Socrate s'y donne pour avoir été à peu près tel qu'Aristophane le représente, avec l'exagération et la haute bouffonnerie qui sont propres à la première comédie. Plus tard, il est vrai, Socrate renonça à ses premières études et quitta les spéculations physiques et cosmolo-

1. *Ibid.*, p. 66.
2. *Ibid.*, p. 275.

giques. Lui-même nous raconte encore, dans le *Phédon* [1], que l'étude des phénomènes extérieurs pris en eux-mêmes ne le satisfit point, et comment il chercha un point de vue plus élevé et plus intellectuel. Ce point de vue fut le Νοῦς d'Anaxagore, qui devint pour Socrate et par Socrate la vraie Providence. De là l'étude des causes finales substituée ou plutôt ajoutée à celle des phénomènes et des lois physiques, surtout l'étude des lois morales et la grande recherche du vrai bien, enfin toute la seconde époque de la vie de Socrate. La première justifie les *Nuées*; la seconde n'était pas propre à en détruire l'effet; car les nouvelles études de Socrate achevaient l'œuvre des premières, et si la physique d'Anaxagore ébranlait les divinités du soleil et de la lune, le sentiment d'une Providence partout présente et surtout dans l'âme humaine enseignait à les remplacer avec avantage. Aussi Socrate jeune avait été traduit devant le peuple par Aristophane, et Socrate dans sa vieillesse fut traduit devant l'aréopage : c'était toujours le même Socrate, comme l'esprit qui inspira Aristophane et celui qui dicta la sentence de l'aréopage était aussi le même esprit.

PLATON.

LANGUE DE LA THÉORIE DES IDÉES [2].

La dialectique est l'instrument de la philosophie de Platon, et la dialectique de Platon est tout entière dans

1. *Ibid.*, p. 281.

2. Sur la dialectique de Platon et la théorie des idées, voyez notre tra-

la définition. Or, définir, c'est généraliser, c'est-à-dire ramener à un genre quelconque, plus ou moins étendu, telle ou telle chose particulière. Mais si la définition repose sur la généralisation, sur quoi la généralisation repose-t-elle? Évidemment sur la théorie des idées, laquelle est ainsi le principe et comme l'âme de toute la dialectique et de la philosophie de Platon. La langue dans laquelle cette théorie célèbre est exprimée mérite donc une attention particulière.

La langue de la théorie des idées s'est fixée peu à peu, ainsi que cette théorie. De même que celle-ci est encore un peu incertaine dans le premier dialogue de Platon, le *Phèdre*, quoiqu'elle y soit déjà, de même la langue qui l'exprime n'y est pas encore aussi arrêtée qu'elle l'est devenue depuis dans le *Ménon*, le *Parménide*, le *Phédon* et la *République*. Voici les différents termes qui, dans la langue et dans la théorie de Platon bien constituées, représentent les différents degrés de l'idée, avec la signification précise qu'il faut attacher à chacun d'eux.

D'abord, au faîte de la théorie est l'idée en soi, εἶδος αὐτό, et comme diront plus tard les alexandrins, εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό, l'idée prise absolument, sans aucun rapport ni à l'esprit ni à la nature, l'idée considérée comme le type invisible et éternellement subsistant de toutes les choses qui la réfléchissent ici-bas dans ce monde du relatif et de l'apparence, perpétuelle métamorphose de phénomènes qui se renouvellent et deviennent sans cesse,

duction *passim*, 1re série, t. II, leç. VII et VIII p. 83, leç. IX et X, p. 110, t. IV, leç. XXII, p. 520, 2e série, t. II, leç. VII, p. 173; *De la Métaphysique d'Aristote*, p. 48, etc.

sans être jamais substantiellement, γένεσις, τὸ μὴ ὄν, τὰ μὴ ὄντα. Par opposition aux phénomènes, l'εἶδος αὐτό, l'idée en soi est la vraie essence, ἡ οὐσία, τὸ ὂν ὄντως, et elle réside dans le λόγος θεῖος l'intelligence divine, par delà l'intelligence finie de l'homme et la région inférieure de ce monde.

Mais l'idée ne reste point stérile et immobile dans le sein de l'éternelle intelligence. Comme elle est cause en même temps qu'elle est essence et attribut substantiel, elle entre, par sa propre force et l'énergie dont elle est douée, ou plutôt par la force et l'énergie de celui en qui elle réside, dans l'action et le mouvement, elle passe dans l'humanité et dans la nature. Elle n'est plus alors εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό, elle devient εἶδος, ἰδέα dans l'esprit humain et dans la nature; elle est là ce que l'esprit humain et la nature contiennent d'absolu mêlé au relatif, de vrai, de beau, de bien, mêlé au faux, au laid et au mal.

Dans l'esprit humain, εἶδος est la notion ou l'idée générale, par opposition aux sensations et aux idées particulières. L'idée générale est la condition de toute véritable connaissance. En effet, sans généralité, pas de définition, et sans définition, pas de connaissance digne de ce nom. Et toute définition se fait nécessairement par le genre aussi bien que par la différence, l'élément de la différence supposant toujours un élément général qui seul classe, c'est-à-dire définit l'individu à définir; de sorte que tout individu et toute espèce doivent se rapporter à un genre pour être définissables, c'est-à-dire pour être intelligibles, et que la pensée, la plus particulière en apparence, pour être une pensée, implique une notion quelconque de généralité, τὶ εἶδος. L'εἶδος à ce degré et

dans l'esprit humain représente les notions universelles et nécessaires, les lois de tout jugement et de toute conception, les universaux du péripatétisme. Voilà pourquoi l'εἶδος est presque toujours développé dans Platon par le καθ' ὅλου; ainsi εἶδος τῆς ἀρετῆς ou ἀρετὴ καθ' ὅλου, *Ménon*, Bekk., p. 339; et partout ailleurs, de la même manière. Κατ' εἶδος, κατ' εἴδη λέγειν, σκοπεῖν, veut dire exposer et considérer les choses sous un point de vue général; par exemple, κατ' εἴδη σκοπεῖν du *Politique* qu'explique parfaitement l'expression analogue du *Sophiste*, κατὰ γένος διακρίνειν. On trouve déjà cette expression technique dans le passage suivant du *Phèdre :* δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. Bekk., p. 45 et 46 : *En effet le propre de l'homme est de comprendre le général, c'est-à-dire ce qui, dans la diversité des sensations, peut être compris sous une unité rationnelle.* Κατ' εἶδος λεγόμενον (suppléez τό avec Heindorf et Schleiermacher, soit en le sous-entendant, soit en l'insérant dans le texte) est proprement ici la catégorie de la généralité.

A côté de l'humanité est la nature, fille, comme elle, de l'éternelle intelligence, qui la réfléchit comme elle, mais d'une autre manière, d'une manière moins intellectuelle et par conséquent moins intelligible, claire pour les sens, obscure à la pensée. L'idée divine, tombée dans la nature, à ce degré, s'appelle encore εἶδος, et souvent aussi ἰδέα; car les deux mots se prennent souvent l'un pour l'autre; ils expriment alors ce qu'il y a de général dans les choses sensibles, la forme idéale de tout objet matériel; c'est parce qu'elle participe de l'idée (μεθέξις) que la nature aussi est idéale, intellectuelle, et qu'elle a sa beauté.

Tel est, je crois, le sens propre du mot ἰδέα si on veut le distinguer du mot εἶδος. Mais, encore une fois, il faut convenir que εἶδος et ἰδέα se permutent fréquemment, et il n'est pas rare de trouver ἰδέα au point de vue psychologique ou logique, *Phèdre*, Bekk., p. 23, 39, 79 et 78, comme εἶδος pour exprimer des genres naturels. On trouve même quelquefois εἶδος pour le contraire d'un genre : ainsi dans le *Phèdre*, Bekk., p. 79, κατ' εἴδη τέμνειν veut dire diviser l'idée générale dans ses éléments. Mais alors il ne faut pas entendre par εἴδη toutes les particularités possibles, mais seulement les éléments essentiels d'une idée, les espèces, non les individus, ce qui implique encore quelque généralité, comme ἰδέα, employé pour εἶδος, suppose presque toujours un regard au monde extérieur et aux objets sensibles.

Les *idées* de Platon subsistent sous des noms différents dans la philosophie moderne. Pour nous borner à une seule citation, il est impossible de ne pas les reconnaître dans les vérités éternelles de Leibnitz, *dont le dernier fondement est cet esprit suprême et universel qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles... Ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulateur des existences mêmes, et, en un mot, les lois de l'univers. Ainsi ces vérités étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités.* Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, ch. II.

ANTÉCÉDENTS DU PHÈDRE,

OU

ANALYSE DES ÉLÉMENTS HISTORIQUES

DE CE DIALOGUE.

Rien ne serait plus précieux que de bien connaître les antécédents de Platon et de savoir précisément ce qu'il doit à ses devanciers. Et si c'était une entreprise trop étendue que d'embrasser Platon tout entier et ses nombreux ouvrages, on obtiendrait encore un important résultat en se bornant à l'analyse d'un seul dialogue, de celui surtout qui doit contenir le plus d'imitations et de parties étrangères, puisqu'il nous présente ce grand homme pour ainsi dire au sortir des mains de son siècle, à cette époque de sa vie où le fond de toutes ses pensées était déjà peut-être dans son intelligence, mais où sa jeunesse le soumettait à l'influence des opinions antérieures ou contemporaines, et le condamnait à n'être encore en grande partie qu'un élève plein de génie. Ce dialogue est le *Phèdre,* qui passe généralement pour la première production de Platon. Du moins tel est l'avis de Schleiermacher et de Ast; et il paraît, d'après Diogène, que c'était l'opinion de l'antiquité [1]. Nous prendrons donc ce dialogue pour sujet de notre analyse, et nous rechercherons

1. Diog. III, 40, d'après Aristoxène et Dicéarque; Olympiodore, *Vie de Platon, Comment. sur le premier Alcibiade.*

scrupuleusement toutes les traces des sources étrangères auxquelles Platon aura pu puiser.

Remarquez d'abord le choix de la scène, un lieu près de l'Ilissus, fleuve consacré aux Muses, et où était un temple affecté aux petits mystères : la mention fréquente des Nymphes, filles d'Acheloüs; celle de Pan, fils d'Hermès, et l'invocation qui termine le dialogue. Les cigales y sont données comme des métamorphoses d'anciens musiciens, et en relation constante avec les Muses. Les poëtes lyriques y sont plus cités que les poëtes épiques, et des poëtes lyriques très-anciens, comme Stésichore, et l'auteur, quel qu'il soit, Homère ou Cléobule, de l'inscription du tombeau de Midas. Le seul fait d'agiter la question s'il convient ou non d'écrire, le mépris apparent pour les livres et l'écriture, l'appel aux anciens, *qui seuls savent la vérité*, aux prêtres de Dodone et à l'Égypte, le discours de Thamus, la comparaison de la simplicité antique avec la frivolité moderne, tous ces traits attestent suffisamment un retour complaisant vers le passé, et répandent sur le *Phèdre* une teinte générale de mysticisme.

L'auteur du *Phèdre* devait être plus ou moins familier avec les traditions orphiques. En effet, le mythe, qui fait à peu près la moitié du *Phèdre*, est rempli d'allusions aux mystères. — Page 57 (de notre traduction, tome VI), Platon compare la perception de l'*idée* du beau, placée au-dessus de ce monde visible, à l'initiation aux mystères. — Page 55, il dit que celui dont la mémoire est toujours avec les ressouvenirs des perceptions antérieures à l'existence actuelle, celui qui vit dans les *idées*, participe aux vrais mystères et est seul un vé-

ritable initié. Les expressions μακαρίαν ὄψιν et ἐποπτεύειν appartiennent à la langue des mystères; φάσματα ἁπλά sont les visions pures et sublimes qui étaient offertes à la fin aûx initiés; et il est possible que ἀτρεμῆ fasse indirectement allusion à l'horreur religieuse qu'excitaient d'abord les représentations employées dans les initiations[1]. — Page 71. Les amants, à la fin de la vie, ne sont pas envoyés dans les ténèbres sous la terre, parce qu'ils sont supposés avoir déjà commencé le voyage céleste. Ceci appartient encore à la langue et à la doctrine des mystères, comme on le voit dans le *Phédon*[2]. Il y a donc un regard aux mystères dans tout ce mythe, mais en même temps un libre esprit se joue dans les détails et préside à l'ensemble; il y a un certain parfum de mysticisme avec une assez grande indépendance philosophique. On peut dire que si le mythe du *Phèdre* renferme des données étrangères, la composition totale appartient à Platon. L'idée du polythéisme grec est précisément de n'être pas une religion parfaitement arrêtée; de là, des cultes variés, un sacerdoce peu compacte, une certaine liberté laissée à l'imagination des poëtes et des artistes, et l'arbitraire des mythes que l'on appelle poétiques. Si les mythes des poëtes étaient libres, ceux des philosophes l'étaient bien plus, et cette liberté ne semblait point une impiété. Dans les poëtes, la religion était au service de l'imagination; dans les philosophes, elle se laissait en quelque sorte exploiter par la raison et par la science qui

1. Il en est de même peut-être de πρῶτον ἔφριξε, εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται. Il y a un passage de la *Théologie* de Proclus, liv. I, ch. III, p. 7, qui développe cet endroit. Voyez Heindorf, p. 262.

2. Traduct. de Platon, t. Ier, p. 211. Olympiod., *Commentaire sur le Phédon*. *Fragmenta Orphei*, éd. Hermann, p. 509.

mettaient à contribution ses traditions, et y puisaient avec respect et indépendance. Le mythe du *Phèdre* montre bien une âme attachée à la religion de son pays, pleine de respect pour les mystères qui en faisaient la partie la plus profonde; mais on y reconnaît aussi un philosophe qui, au lieu de s'asservir à la tradition, s'en sert comme d'une forme pour revêtir ses propres pensées. En effet le fond du mythe est la théorie des idées. Les idées sont en Dieu, au delà du monde et au delà du ciel ; leur lieu est l'intelligence divine, le λόγος divin avec qui le λόγος humain tend à s'unir par la contemplation des idées, et qui, en langage symbolique, est la prairie céleste où croît l'aliment dont se nourrissent les ailes de l'âme. Les idées sont le plus haut objet de l'âme ; pour y atteindre, il faut qu'elle traverse le monde et même le ciel, c'est-à-dire toutes les choses visibles et les régions du temps et du mouvement ; il faut qu'elle les traverse au lieu de se laisser emporter à leurs révolutions. Si l'intelligence humaine vient de l'intelligence divine, elle a une affinité intime avec les idées. Quand donc elle en retrouve ici quelque image affaiblie, elle aspire à l'idée, cachée sous cette image. Le mouvement de l'âme vers l'idée du beau, c'est-à-dire vers une des idées éternelles, est l'amour. L'amour s'arrête-t il à l'image de l'idée du beau ? il s'arrête en chemin, manque son objet, et se condamne lui-même à la contradiction et à la misère. Il faut qu'il parcoure toute l'échelle de la beauté relative pour arriver à l'idée de la beauté absolue, laquelle est au delà de ce monde, quoiqu'elle y fasse son apparition. La beauté dans les choses et l'amour dans l'âme forment deux lignes parallèles qui se touchent à tous leurs degrés.

Un amour grossier se prend à la beauté dans sa forme la plus grossière, un amour plus pur à une forme plus élevée de la beauté, jusqu'à ce que l'amour le plus pur et la beauté parfaite se perdent dans le sein de Dieu, sujet éternel de la beauté et objet éternel de l'amour [1]. Mais il y a tout à la fois dans l'âme le sentiment du beau véritable et l'appétit sensuel de la forme. De là les combats intérieurs de l'âme dans son voyage à travers ce monde avec sa sensibilité et sa raison, représentées sous le symbole du coursier blanc et du coursier noir. Cette partie du mythe appartient exclusivement à Platon. Là le symbole est merveilleusement transparent, et laisse voir une psychologie admirable, et l'histoire complète de l'amour dans l'âme, à tous ses degrés, sous toutes ses formes, avec le cortége entier des phénomènes dont il se compose.

Il est impossible encore de méconnaître à chaque pas, dans le *Phèdre*, des traces plus ou moins profondes de pythagorisme.

D'abord la démonstration de l'immortalité de l'âme par l'énergie essentielle dont elle est douée est empruntée aux pythagoriciens. C'est ce dont on ne peut douter. L'immortalité de l'âme était un dogme des pythagoriciens, et Aristote [2] dit positivement qu'Alcméon de Crotone démontrait l'immortalité de l'âme par son mouvement propre : c'est ce qu'attestent de plus Cicéron [3], Plutarque [4], Diogène [5]. Reste à savoir si la connaissance de cette

1. Sur l'idée du beau, et sur son premier principe, voyez 1re série, t. II, leç. XIII, p. 167.
2. *De anima*, I, 2.
3. *De Nat. deor.*, I, 11.
4. *De Plac. phil.*, IV, 7.
5. VIII, 83.

doctrine pythagoricienne suppose nécessairement que Platon eût déjà voyagé en Italie. Il nous semble qu'une pareille doctrine pouvait bien être arrivée à Athènes de bonne heure, comme un bruit merveilleux, et que si Platon l'eût profondément étudiée, comme il l'eût fait sans doute s'il fût allé déjà dans la Grande-Grèce, il ne l'aurait point exposée ici aussi faiblement ; car on ne peut nier que cet endroit du *Phèdre* ne soit assez faible. Ast veut au moins que Platon eût connaissance des livres des pythagoriciens, et il se fonde sur le *Phédon*[1], où l'on voit que Philolaüs avait dès lors répandu en Grèce les doctrines pythagoriciennes : mais il s'agit, dans le *Phédon*, des doctrines et non des livres des pythagoriciens ; et, le *Phédon* ayant été composé longtemps après le *Phèdre*, l'argument d'Ast n'a aucune force.

Ensuite la métempsycose, avec la réminiscence, est ici exposée sous des voiles à la fois brillants et obscurs ; et c'est là certainement un élément pythagoricien, quoi qu'en dise Schleiermacher ; car Aristote, de l'aveu même de Schleiermacher, appelle la métempsycose une fable pythagoricienne. Mais je pense aussi que l'emploi fait par Platon de cet élément pythagoricien est loin de prouver une connaissance approfondie du pythagorisme. Sans oser dire, avec Schleiermacher, qu'alors Platon n'avait lu aucun écrit des phythagoriciens, et qu'il ne connaissait leur doctrine que par les pythagoristes, les écoliers exotériques, venus à Athènes avant les livres des pythagoriciens proprement dits, il est évident que la manière dont Platon se sert ici des données pythagoriciennes montre un jeune homme encore dominé par l'impression

1. Trad. de Platon, t. Ier, p. 194.

première d'une grande doctrine, plutôt qu'un maître qui la possède pleinement et la développe avec liberté.

Parmi les poëtes que Platon accuse de n'avoir pas dignement célébré le lieu au-dessus du ciel, on place avec assez de vraisemblance Parménide, dont le système roule sur la différence de l'être et du non-être, du monde intellectuel, qui seule existe, et du monde des apparences sensibles. Il est possible aussi que Platon ait eu en vue Empédocle et ses deux mondes, l'un intellectuel, l'autre sensible. Quand on admettrait avec Schleiermacher que le fragment de Philolaüs cité par Stobée (*Ecl. phys.*, éd. Heeren, I, 488) n'est nullement authentique, ce qui est plus que probable, il n'en serait pas moins vrai que le fond des idées en est philolaïque, et dans ce cas, l'olympe de ce fragment ressemblerait assez à la plaine céleste du mythe du *Phèdre*. Mais Platon a fort raison de trouver que jusqu'alors on n'avait pas célébré dignement ce lieu; car il est le premier qui ait ôté le caractère astronomique de la philosophie pythagoricienne, et rempli, pour ainsi dire, le vide de l'abstraction de l'être des éléatiques, en substituant aux éléments purs de Philolaüs (εἰλικρίνειαν στοιχείων, *Ibid.*) et à l'être absolu de Parménide sa théorie des idées, attribut fondamental de l'être en soi, qui cesse alors d'être une abstraction et devient une intelligence [1]. Cet endroit du *Phèdre* que Schleiermacher aurait bien fait d'approfondir au lieu de s'en moquer, comme Ast le lui reproche avec fondement, est sans comparaison le morceau le plus beau du mythe, celui où Platon se montre davantage et paraît le plus avancé.

1. Sur l'abstraction de l'être des Éléates, voyez plus haut, p. 65, 96, 104, etc.

La chute des âmes dans le corps rappelle un peu l'οὐρανοπετεῖς δαίμονες d'Empédocle, ainsi que les vers d'Empédocle, cités par Hiéroclès *sur les vers dorés* de Pythagore, et par Proclus sur le Timée, p. 47. — L'*armée des dieux*, στρατιὰ θεῶν, a bien du rapport avec une expression d'Archytas, Stob., *Floril.* I, p. 37, éd. Gaisford, ainsi que d'Onatas le pythagoricien, dans Stobée, *Ecl. phys.*, I, pag. 50, 96. Ἄλλοι θεοὶ ποτὶ τὸν πρῶτον θεὸν... ὥσπερ χορευταὶ ποτὶ κορυφαῖον καὶ στρατιῶται ποτὶ στραταγὸν καὶ λοχευταὶ καὶ ἐντεταγμένοι ποτὶ ταξίαρχον καὶ λοχαγέταν... — *Vesta restant dans le palais des dieux* fait penser à ce passage de Stobée, *Ecl. phys.*, I, pag. 488 : Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν. Voyez aussi Aristote, *de Cœlo*, II, 3. Ἕπεσθαι θεῷ rappelle le ἕπου θεῷ de Pythagore. — Quant aux douze dieux, ils appartiennent au culte d'Athènes, Pausan., *Att.*, ch. III et XL.

Lorsque Platon parle des poëtes, il est d'autant plus juste de supposer qu'il pense entre autres à Empédocle, que la comparaison de l'âme et de ses facultés avec un cocher, un char et des coursiers, rappelle l'εὐήνιον ἅρμα d'Empédocle. Ast se demande pourquoi, si Platon avait déjà lu Empédocle, il n'avait pu lire les écrits des pythagoriciens. La raison en est que les écrits d'Empédocle n'étaient pas renfermés dans l'enceinte d'une société secrète comme ceux des pythagoriciens, et qu'ils étaient beaucoup plus répandus. Et même, comme Empédocle avait adopté la doctrine de la métempsycose, il n'est pas impossible que Platon l'ait ici empruntée à ce ce poëte plutôt qu'aux pythagoriciens eux-mêmes. Dans le *Phédon*, Platon a lu les pythagoriciens, et il y traite

de la métempsycose ; aussi voyez avec quelle profondeur !

Les neuf périodes de l'âme, dont il est question dans le mythe du *Phèdre*, sont neuf genres de vie ; la dixième période représente un dixième genre de vie ; et le nombre décimal étant pour les pythagoriciens le symbole de la perfection et de l'harmonie absolue, la dixième période complétait toutes les autres. Chaque période symbolique formait mille années, nombre complet ; toutes les périodes étaient au nombre de dix, ce qui faisait dix mille années, après lesquelles l'unité, base des nombres, revient sur elle-même. Ainsi l'âme, qui est un nombre, arrivait par dix genres de vie à son complet développement. Sur les périodes du monde, comme doctrine pythagoricienne, voyez le *Timée*, t. XII de notre traduction.

A propos du délire, Platon oppose le noble délire, l'inspiration immédiate et spontanée des vrais prophètes aux raisonnements et aux conjectures des augures, qui d'après le vol des oiseaux, l'état des entrailles des victimes et d'autres signes, induisaient l'avenir. Cette distinction est pythagoricienne. Voyez le passage de Jamblique, éd. Kiessling, p. 308-9, où Pythagore apprend à Abaris la vraie divination.

Même le premier discours de Socrate est déjà tout pythagoricien. La force de ce discours repose sur la distinction de deux principes, l'un qui produit la tempérance et la sagesse, l'autre que Platon appelle ὕβρις, et qui engendre tous les vices. Or Jamblique, dans la vie de Pythagore, représentent aussi l'ὕβρις, comme la source de tous les vices, selon Pythagore, lequel faisait un devoir principal de la combattre et de s'exercer de bonne heure à une vie sage et tempérante.

Le morceau contre l'écriture est encore pythagoricien ; Plutarque, dans la vie de *Numa*, nous apprend que les pythagoriciens proscrivaient l'écriture.

Enfin Platon fait une allusion directe aux pythagoriciens, sous le nom d'*hommes plus sages que nous*, trad. de Plat., t. VI, p. 119, et leur emprunte, p. 132, le mot de *philosophe*.

De tous ces passages réunis et comparés, il résulte incontestablement qu'il y a dans le *Phèdre* une teinte orientale, et que les mystères et le pythagorisme y jouent un grand rôle ; mais plus on étudie ces passages et le *Phèdre* entier, plus on se convainc aussi que ce qui domine est l'esprit attique. Cet esprit se développe, il est vrai, sur la base du pythagorisme, des mystères et des traditions étrangères, mais il s'y développe originalement. Nous avons vu déjà quelle est dans le mythe la part de Platon, et comment la liberté qui y règne s'écarte des habitudes orientales : la même remarque s'applique à la discussion sur la convenance ou l'inconvenance de l'écriture. Quoique Platon cite les Égyptiens et les pythagoriciens, il arrive à une conséquence très-peu égyptienne et pythagoricienne, qu'on peut se permettre l'écriture, pourvu qu'elle ne soit pas une lettre morte et qu'on l'anime par la pensée. Platon ne condamne pas l'écriture dans le dessein d'enchaîner la pensée, mais au contraire pour la vivifier. Son but évident est de pousser à la dialectique, de substituer à la foi passive qu'impose ce qui est écrit, le mouvement de la réflexion qui, se rendant compte de toutes choses et communiquant aux autres ses raisons de douter et de croire, excite et féconde l'intelligence, forme à travers les siècles entre tous les esprits une

conversation et des discours immortels, comme dit Platon, au lieu d'une foi immobile et d'une lettre morte, et perpétue ainsi d'âge en âge des vérités, toujours anciennes et toujours nouvelles, découvertes par la pensée, maintenues et propagées par la pensée. Le fond de ce passage est pythagoricien et oriental ; son développement est éminemment libéral et attique. Si les prêtres de l'Égypte ne voulaient pas qu'on écrivît, ce n'était nullement dans l'intérêt de la dialectique, et le mépris des pythagoriciens pour l'écriture tenait à leur esprit de mystère. Ici la tendance est absolument opposée, c'est tout à fait l'esprit de Socrate. Phèdre ne manque pas de le remarquer lorsqu'il dit à Socrate : *Tu fais des discours égyptiens*, comme s'il lui disait : C'est toujours Socrate sous une forme égyptienne, et si tu voulais tu pourrais prendre toutes les formes, et rester toujours toi-même. D'ailleurs rien de moins égyptien que le discours de Thamus. Il est long, développé, rend raison de tout ce qu'il dit, et n'a pas la plus légère couleur locale. Les traditions de l'Orient, celles des orphiques et des pythagoriciens, par leur antiquité, leur renommée de sagesse, leur caractère religieux et les vérités profondes qu'elles renfermaient, avaient charmé Platon, comme tous les grands esprits de tous les siècles, et servaient de fondement à ses conceptions. C'était pour ainsi dire l'étoffe de sa pensée ; mais il l'arrangeait librement comme il convenait à un Athénien et à un élève de Socrate : pour la forme de la pensée, l'unique, le vrai antécédent de Platon est l'esprit attique représenté par Socrate.

L'élément socratique qui perce déjà dans la partie mythologique du *Phèdre* est manifeste dans la partie

dialectique. Platon avait trouvé le germe et l'image de sa méthode dialectique dans la conversation (διαλέγεσθαι) de Socrate. D'abord, Socrate enseignait en causant; et la dialectique, qui va d'un point de vue à un autre, est la conversation dans son idéal. Ensuite dans la conversation ce qui domine est la critique ; aussi Socrate était-il fort négatif; de même la dialectique de Platon a-t-elle une apparence toute négative, et opère-t-elle par la critique, mais par une critique supérieure, par l'exposé successif des différents points de vue d'une idée qu'elle convainc tour à tour d'être incomplets et insuffisants sans être absolument faux, c'est-à-dire de n'être point adéquats à l'idée totale tout en la réfléchissant par divers côtés[1]. Voilà pourquoi la dialectique platonicienne a employé le dialogue comme sa véritable forme. Ainsi la dialectique, née de la conversation, y retournait en lui empruntant sa forme, mais en l'idéalisant; et Aristote n'est entièrement sorti du dialogue que parce qu'il a converti la dialectique en logique, et substitué à la démonstration par induction, qui est le propre de la dialectique et du dialogue, la démonstration par déduction, qui appartient à la logique proprement dite, affectant, au lieu de la déguiser, la marche didactique, et faisant à la réfutation une petite place dans la démonstration, tandis que dans Platon la réfutation était la démonstration tout entière. Interroger, éprouver, réfuter les autres, était toute la vie de Socrate. Platon n'a fait autre chose que d'élever les habitudes de Socrate à la hauteur et à la rigueur d'une méthode. Il semble même par un passage curieux du *Phèdre* que Platon a marqué

1. Voyez sur la critique de Platon, l'argument du *Lysis*, trad. de Platon, t. IV.

par la création du mot l'invention de la chose ou du moins son emploi systématique. En effet, la phrase de Platon : *Ceux qui ont ce talent, Dieu sait si j'ai tort ou raison, mais enfin jusqu'ici je les appelle dialecticiens*, p. 98, semble renfermer un néologisme. Le mot διαλεκτικός ne se trouve pas dans la langue grecque avant Xénophon qui ne l'emploie que dans l'*Apologie* et les *Mémoires*, et encore adjectivement. Platon paraît être le premier qui l'ait employé substantivement, ici d'abord, puis dans le *Sophiste* et le *Cratyle*.

Jusqu'ici les éléments étrangers que nous avons démêlés dans le *Phèdre* sont l'orphisme, le pythagorisme et Socrate. On retrouve partout ces mêmes éléments mêlés et fondus ensemble, par exemple, dans la théorie de l'amour. D'abord la religion avait une Vénus ordinaire et une Vénus Uranie ; les mystères présentaient des figures divines après des figures grossières. Ajoutez-y les dogmes pythagoriciens de la réminiscence, de la métempsycose, de l'immortalité des âmes et d'une vie antérieure ; voilà le fond d'une admirable doctrine de l'amour. Mais Socrate y aura sa place. Socrate ne parlait que de l'amour. Tout comme il se donnait pour un causeur infatigable afin d'exciter sans cesse la pensée par la conversation, de même il prétendait ne savoir qu'une seule chose, l'amour, et il se donnait pour un adorateur de la beauté et l'amant de tous les jeunes gens, entendant par là la vraie beauté, qui n'est pas la beauté du corps, mais celle de l'âme. La théorie de l'amour conduisait à celle des idées ; il n'y avait qu'un pas pour arriver de l'amour que Socrate professait pour tous les jeunes gens, dans l'intérêt de leur âme, à la doctrine de l'*idée* de la beauté qui nous attire par les formes

qu'elle revêt dans ce monde, et vers laquelle on s'élève à l'occasion de son image, c'est-à-dire à l'occasion de l'amour ordinaire, en aimant et en étant aimé, en se prenant réciproquement comme un moyen d'arriver au commun *idéal* par un perfectionnement réciproque, et en s'empruntant des ailes l'un à l'autre.

Il en est de même de l'ironie de Platon : elle a pour antécédent immédiat celle de Socrate. Socrate avait l'air d'admettre tout ce qu'on lui disait, et en feignant de l'adopter, il le poussait ou le laissait arriver à des conclusions absurdes qu'il ne désavouait pas expressément, pour ne pas avoir l'air de mystifier son interlocuteur. Quelquefois aussi pour secouer un préjugé il avançait un paradoxe, souvent même d'assez mauvaise apparence, comme dans le *second Hippias*[1] ; et après la discussion, au lieu de retirer le principe, il laissait à l'étrangeté des conséquences à vous ouvrir les yeux sur ses véritables intentions. Quelquefois encore partant d'une idée très-juste, pour la mieux mettre en lumière, il en forçait un peu les conséquences, se contentant de marquer son intention par un sourire. Tel est le véritable antécédent de l'ironie platonicienne. Ajoutez qu'elle avait déjà un fondement caché dans les mystères de la religion païenne, dans le symbolisme pythagoricien, et dans les habitudes orientales, qui consistent à présenter la vérité sous une forme qui la manifeste à la fois et qui la voile, qui éclaire et qui trompe, qui commence par instruire et qui peut devenir une source d'erreur, si on s'arrête à l'apparence. Le symbole est essentiellement ironique, comme la nature elle-même qui dit oui et non tout à la fois, en nous mon-

1. Voyez la traduct. de Platon, t. IV ; *Argument du second Hippias.*

trant la beauté à travers des difformités plus ou moins grandes, que l'œil sensible, s'il n'est éclairé par l'intelligence, court le risque de prendre pour la beauté elle-même. De là le fond d'ironie inhérent au paganisme et à toute religion qui s'adressant à l'esprit par les sens peut rester en chemin et ne pas aller au delà des sens. La nature, dans quelques-unes de ses productions, qu'il est impossible de prendre pour son dernier mot, semble avouer elle-même cette ironie; les religions païennes l'exprimaient dans plusieurs fêtes et dans la partie grotesque de leur culte: les mystères la révélaient aux initiés. Mais l'ironie de la nature n'est comprise que par un bien petit nombre. Le culte païen, accompagné des mystères, était déjà, on peut le dire, plus instructif que la nature, et éclairait mieux qu'elle sur le principe sacré caché sous les formes. Dans l'ironie de Socrate, la vérité était plus transparente encore; c'était une manière de faire penser beaucoup plus intellectuelle. Platon en l'idéalisant l'a rendue si certaine dans ses effets qu'après lui elle est devenue tout à fait inutile, et qu'elle a pu faire place à un enseignement régulier, celui d'Aristote, où la forme de la pensée est aussi sérieuse que la pensée elle-même. Platon est dans l'antiquité le dernier artiste philosophique. Dans le mythe du *Phèdre*, par exemple, on peut dire que l'ironie de Platon imite celle de la religion et de la nature, comme dans la discussion sur l'écriture elle imite celle de Socrate. En effet, quelle que soit la beauté du mythe du *Phèdre*, on peut dire que l'ironie y est beaucoup trop voilée, et que la pensée n'y domine point assez sa forme; et cela est si vrai que Platon est forcé, de peur d'abuser le lecteur, de lui avouer que tout

cela n'est pas sérieux, que c'est un pur badinage, un mythe, où il y a moitié vérité et moitié erreur[1]; et il s'excuse sur ce que, en traitant du délire, une apparence de délire n'est pas malséante. L'excuse est-elle bonne? Il fallait, ce semble, que l'ironie fût si transparente qu'il n'eût pas besoin de la démasquer lui-même. Platon a l'air ici d'un artiste qui, ayant fait un portrait ou une statue, se défierait tellement de la ressemblance qu'il écrirait au-dessous le nom de l'original. Sans doute, une ironie qui ne se trahirait pas du tout serait fort mauvaise; Platon ne serait plus alors un philosophe religieux, il serait un prêtre. Mais d'un autre côté, une ironie qui est contrainte, pour se faire comprendre, de dire elle-même son secret, manque d'art, et mieux vaudrait qu'elle cédât la place au dogmatisme. Entre une ironie qui ne se laisse pas deviner et une ironie qui nous met elle-même dans sa confidence, le milieu est bien difficile et ne peut avoir qu'un moment bien court dans l'humanité, le moment du triomphe de l'art, entre le règne du dogmatisme religieux et celui du dogmatisme philosophique. Ce moment brillant et fugitif est, en Grèce, l'âge de Phidias, de Sophocle et de Platon. Mais dans le *Phèdre* le grand artiste est encore à son début; la fusion de la religion et de la philosophie par l'art est encore mal opérée; la religion y occupe trop de place, et les idées philosophiques, trop mêlées aux formes religieuses, y manquent de lucidité. Il n'en est pas ainsi des mythes du *Gorgias*, du *Phédon* et de la *République*.

Il ne faut pas oublier que dans le *Phèdre* Platon paraît

1 P. 96.

extrêmement préoccupé de la rhétorique, tout plein de l'étude de sa partie technique, très au fait de son histoire, et des diverses inventions en ce genre auxquelles il semble attacher le plus grand intérêt. Rappelez-vous aussi l'éloge d'Isocrate. N'est-ce pas là l'indice d'un jeune homme, et concevrait-on que Platon déjà mûr s'arrêtât à de pareils détails? Tant de poésie et tant d'études oratoires et littéraires trahissent celui qui vient de sacrifier ses goûts poétiques et sa carrière oratoire et politique pour se dévouer, sous les auspices de Socrate, à la philosophie. Aussi est-ce là le but même du *Phèdre*. Platon y développe ce qui devait alors remplir son âme : il veut démontrer qu'il faut sacrifier ou plutôt subordonner la poésie et l'éloquence, et en général la littérature, à la philosophie, laquelle apprend à conduire les hommes à la vérité par la dialectique, et à les persuader par la connaissance approfondie de leur nature, la psychologie. Or, la dialectique et la psychologie étaient deux études que l'on faisait surtout avec Socrate; et comme Socrate parlait toujours d'amour, Platon, au sortir de ses mains, prend ce sujet pour exemple de la manière dont il faut traiter toute espèce de sujet. Mais, j'en demande bien pardon à Platon, celui qui fait ici le maître n'est lui-même qu'un écolier sublime. Déjà il est arrivé dans la pensée aussi loin qu'il ira jamais, mais il ne sait pas encore l'exposer : le philosophe et l'artiste sont ici à leur premier pas.

Nous n'avons point trouvé d'autres éléments historiques dans le *Phèdre*. Il est remarquable que plusieurs grandes écoles antérieures ou contemporaines y sont presque entièrement négligées, dans la prédominance de l'esprit mys-

tique et pythagoricien. Il n'y a qu'un mot sur Anaxagore, comme physicien [1] ; il y a tout au plus dans le mythe un regard au système de Parménide et à quelques expressions d'Empédocle : mais on voit que l'auteur ne connaît pas l'école d'Élée ; il la connaît si peu, qu'il traite Zénon comme un sophiste [2]. Ce n'est pas ainsi qu'il le représentera plus tard dans le *Parménide* [3]. Il nous est impossible d'apercevoir dans le *Phèdre* aucun élément mégarique. Or, certainement, à l'occasion de la dialectique, Platon n'eût pas manqué de faire allusion à l'école mégarienne, comme dans l'*Euthydème*, si cette école eût existé déjà ou s'il l'eût connue. L'oubli total des Mégariens dans cette revue des Sophistes semble prouver que le *Phèdre* a été composé avant le voyage de Platon à Mégare, qui pourtant est le premier de ses voyages.

Si ces recherches sur les éléments historiques du *Phèdre* sont exactes, elles peuvent nous donner quelque idée de l'état des connaissances de Platon à son début dans sa carrière, nous apprendre quelles doctrines avaient fait le plus d'impression sur lui à cette époque de sa vie, quelles étaient alors ses études, ses inclinations et ses sympathies, et par là jeter une vive lumière sur le caractère primitif et la nature intime de son génie.

1. P. 108.
2. P. 85.
3. T. XII de notre traduction.

EXAMEN DU PASSAGE DU MÉNON

SUR LA RÉMINISCENCE.

« .....Ce sont des prêtres et des prêtresses qui se sont appliqués à pouvoir rendre raison des choses qui concernent leur ministère; c'est Pindare, et beaucoup d'autres poëtes, j'entends ceux qui sont divins. Pour ce qu'ils disent, le voici : examine si leurs discours te paraissent vrais. Ils disent que l'âme est immortelle, que tantôt elle s'éclipse, ce qu'ils appellent mourir, tantôt elle reparaît, mais qu'elle ne périt jamais; que pour cette raison il faut mener la vie la plus sainte possible ; car *les âmes qui ont payé à Proserpine la dette de leurs anciennes fautes, elle les rend au bout de neuf ans à la lumière du soleil; de ces âmes sortent les grands rois, célèbres par leur puissance et par leur sagesse : dans l'avenir les mortels les appellent de saints héros.* Ainsi l'âme étant immortelle, étant d'ailleurs née plusieurs fois et ayant vu ce qui se passe dans ce monde et dans l'autre et toutes choses, il n'est rien qu'elle n'ait appris. C'est pourquoi il n'est pas surprenant qu'à l'égard de la vertu et des autres choses, elle soit en état de se ressouvenir de ce qu'elle a su antérieurement; car, comme tout se tient, et que l'âme a tout appris, rien n'empêche qu'en se rappelant une seule chose, ce que les hommes appellent apprendre, on ne trouve de soi-même tout le reste, pourvu qu'on ait du courage et qu'on ne se lasse point de cher-

cher. En effet, ce qu'on nomme chercher et apprendre n'est absolument que se ressouvenir [1]. »

Schneider [2] et Heyne [3] n'ont pas hésité à rapporter à Pindare le fragment poétique renfermé dans ce passage. Ullrich est aussi de cet avis. « Indépendamment [4] du rhythme et du style, qui sont pindariques, ou qui appartiennent du moins à un poëte du temps et de la manière de Pindare, il serait étrange que Platon eût nommé un poëte, et immédiatement après cité un fragment qui n'appartiendrait pas à ce poëte, sans nommer l'auteur de ce fragment. On peut très-bien laisser à Pindare l'expression de doctrines pythagoriciennes, parce qu'il est probable que Thèbes avait reçu de bonne heure des pythagoriciens fugitifs. Voyez Boeckh, *Philolaüs*, p. 10. »

Nous adoptons entièrement l'opinion d'Ullrich. Mais Schleiermacher [5] refuse, non-seulement d'attribuer à Pindare ce fragment poétique, mais de reconnaître dans cet endroit du *Ménon* des idées qui appartiennent aux pythagoriciens. L'hésitation de Schleiermacher à voir ici, et dans le mythe du *Phèdre*, une doctrine pythagoricienne, vient de sa prétention, d'ailleurs très-fondée, que le *Phèdre* et le *Ménon* ont été écrits avant que Platon connût les livres des pythagoriciens. Tout s'arrange, si on admet qu'en effet Platon ne connut les livres mêmes des pythagoriciens et ne domina parfaitement leur doctrine qu'à la suite de ses voyages et sur la fin de sa vie,

1. Plat., *Ménon*, t. VI de notre traduct., p. 171-172.

2. *Fragm. Pind*, p. 24. *Versuch über Pindar's Leben und Schriften*, p. 53.

3. *Pindar.*, t. III, 56 57.

4. *Anmerkungen zu den platonischen Gesprächen, Menon, Criton und dem zweiten Alkibiades*, Berlin, 1821.

5. *Platon's Werke*, IIe part., t. Ier, p. 526.

mais que de bonne heure le bruit de cette doctrine était parvenu à Athènes et avait frappé Platon avant qu'il eût étudié les livres des pythagoriciens, tout comme ses premiers ouvrages réfléchissent déjà l'esprit des mystères, avant que peut-être il eût été réellement initié, s'il le fut jamais. Il nous paraît évident que le passage du *Ménon* dont il s'agit est tout à fait pythagoricien. On y trouve la doctrine de l'immortalité de l'âme, avec celle de la métempsycose, à laquelle est rattachée celle de la réminiscence. C'est un résumé du mythe du *Phèdre*[1], et une préparation à celui du *Gorgias*[2] et du *Phédon*[3]. Dans un passage analogue du *Gorgias*, Platon dit : «*Un homme habile dans l'art des fables, Sicilien peut-être ou Italien*[4].» *Sicilien* indique Empédocle, comme le veut le Scholiaste; mais *Italien*, comme le remarque Boeckh[5], peut très-bien s'appliquer à Philolaüs, qui était de Crotone selon les uns, de Tarente selon les autres, de sorte que l'expression d'Italien lui convient parfaitement. Du reste, qu'il soit mention d'Empédocle ou de Philolaüs, il est certain qu'il s'agit ici d'un pythagoricien, soit Empédocle, soit Philolaüs, car tous les deux sont de l'école pythagoricienne. L'endroit du *Phédon*[6] contre le suicide appartient, de l'aveu de Platon, à Philolaüs; et il y règne le même esprit que dans le passage controversé du *Ménon*. Clément[7] et Théodoret[8] rapportent un

1. Voyez la traduct., t. VI.
2. *Ibid.*, III.
3. *Ibid.*, I.
4. *Ibid.*, III, p. 517.
5. *Philol.*, p. 183.
6. *Ibid.*, I, p. 195.
7. *Strom.*, liv. III.
8. *Aff. cur.*, V.

fragment de Philolaüs que Meiners et Heindorf[1] rejettent, et que Boeckh[2] admet, fragment qui s'accorde à merveille avec une maxime d'Eurythéos le pythagoricien, citée par le péripatéticien Cléarque, relativement à l'incarcération de l'âme dans le corps[3]. Il est curieux de joindre à tous ces passages celui du *Cratyle*, où Platon attribue la même doctrine à Orphée. Voilà donc une même doctrine, qui du temps de Platon était attribuée également aux pythagoriciens et aux anciens théologiens, dont le représentant était Orphée, ὁ θεολόγος. Il y a plus : avant Platon, Hérodote[4] rapproche les rites orphiques et bacchiques des rites égyptiens et pythagoriciens. En effet on ne sera pas tenté de nier les rapports du pythagorisme et des mystères orphiques, si on prend en considération les raisons suivantes : 1° l'identité de race des populations de la Thrace et de la Thessalie, où on place le berceau des mystères orphiques, et de celles des colonies de la Grande-Grèce chez lesquelles se répandit la philosophie de Pythagore; 2° l'identité du langage ; Orphée parlait le dialecte dorien, qui était celui de Pythagore, et que Pythagore regardait comme supérieur à tous les autres[5]; dialecte obscur[6], et merveilleusement propre aux mystères et au symbolisme ; 3° la tradition généralement adoptée que Pythagore avait été initié aux mystères orphiques par Aglaophamos à Libéthra, ville de Thrace, où il puisa sa théologie[7]; celle que Py-

1. *Gorg.* p. 493.
2. *Ibid.*
3. *Athén.*, IV.
4. II, 81.
5. Jamblique, *Vit. Pythagor.*, p. 475-479, éd. Kiessling.
6. Porphyre, *Vit. Pythagor.*, p. 87, éd. Kiessling.
7. Jamblique, *ibid.*, p. 508; Proclus, *in Tim. Plat.*, p. 291.

thagore imitait Orphée pour le fond des choses et pour l'expression [1], et qu'il emprunta aux rites orphiques leurs formes : de sorte que ce qui était mystère, purification et initiation dans l'orphisme, prit, sous le même nom de καθαρμός et de τελεταί, entre les mains de Pythagore, un aspect un peu moins sacerdotal et plus scientifique.

Il est donc certain que ce morceau du *Ménon* est entièrement pythagoricien, et un peu orphique, comme le passage correspondant du mythe du *Phèdre*. Mais la différence de manière et le progrès de l'esprit de Platon sont sensibles de l'un à l'autre. D'abord, dans le *Phèdre*, l'immortalité de l'âme, la métempsycose et la réminiscence sont mêlées ensemble, sans que les rapports précis qui les unissent soient indiqués. Dans le Ménon, ces trois théories sont déduites l'une de l'autre : la réminiscence résulte de l'état antérieur de l'âme et des connaissances acquises par elle dans ses vies précédentes ; ces vies précédentes, c'est-à-dire la métempsycose résulte de l'immortalité de l'âme, l'âme ne cessant pas d'être parce que ses formes disparaissent. Ensuite, dans le *Phèdre*, la métempsycose tient la place la plus considérable, tandis que la réminiscence, qui est le point important, est confusément et rapidement exposée. Ici au contraire, c'est la métempsycose qui est brièvement signalée comme une conséquence de l'immortalité de l'âme, et comme le principe de la réminiscence, laquelle fait le fond de toute cette partie du *Ménon* et y est développée avec étendue. Enfin ce qui dans le *Phèdre* était encore caché sous les voiles mythologiques, est maintenant présenté à la lumière naissante de la dialectique ; et c'est là, par parenthèse, une

1. Jambl., *ibid.*, p. 317.

démonstration que le *Ménon* est postérieur au *Phèdre*. L'esprit humain va du mythe à la dialectique, non de la dialectique au mythe, car il répugne que ce qu'on a une fois éclairci par la dialectique, on se complaise à l'obscurcir mythologiquement.

Nous voyons aussi dans ce passage le dogme de la réminiscence déduit du dogme de la métempsycose, qui lui-même est une déduction du dogme de l'immortalité de l'âme. Mais comme la connaissance d'un principe ne suppose pas toujours celle de la conséquence, de ce que l'immortalité de l'âme et la métempsycose sont des dogmes pythagoriciens, il ne serait pas sage de conclure sans des témoignages positifs que la réminiscence soit pythagoricienne. Or, autant les preuves abondent pour la métempsycose et l'immortalité de l'âme, autant, pour la réminiscence, les témoignages précis manquent. Je n'ai pu trouver un seul passage pythagoricien authentique où l'ἀνάμνησις se trouvât positivement énoncée. On est réduit à la tirer indirectement de passages équivoques de Diogène de Laërte, de Porphyre et de Jamblique, qui, sérieusement examinés, donnent la métempsycose et non pas la réminiscence. Reste pour unique base la tradition rapportée par Diogène, Jamblique et Porphyre, et par d'autres auteurs, que Pythagore disait qu'il se souvenait d'avoir été Euphorbe, puis tel autre, puis enfin Pythagore. Diogène [1] s'appuie sur l'autorité d'Héraclide de Pont ; Aulugelle [2] sur celle de Dicéarque et de Cléarque. Porphyre [3], en rapportant la tradition que Pythagore

1. VIII, 4, 5. 6.
2 *Noct. Att.*, IV, 2.
3. *Vit. Pythag.*, éd. Kiessling, p. 79.

disait avoir été Euphorbe, Euthalide, Hermotime, Pyrrhus, et enfin Pythagore, déclare que par là Pythagore ne voulait pas dire autre chose sinon que l'âme est immortelle, et que quand elle a été purifiée, elle peut remonter à la mémoire de la vie antérieure. Jamblique [1] dit que Pythagore récitait souvent les vers d'Homère sur la mort d'Euphorbe et se disait cet Euphorbe; mais il ajoute que Pythagore voulait dire seulement qu'il connaissait les modes antérieurs de son existence actuelle, et que le principe de toute régénération morale lui paraissait être de se rappeler la vie antérieure. Jamblique dit encore [2] : « Pythagore connaissait son âme et ses formes antérieures, et d'où elle était venue dans ce corps. » Il y avait bien du chemin à faire encore pour arriver à cette conclusion, que, l'âme étant immortelle par sa nature, et venant de Dieu, c'est-à-dire du principe de toute vérité, apprendre en ce monde la vérité n'est pas autre chose pour elle que se rappeler ce qu'elle a dû savoir précédemment. Un antécédent de la réminiscence platonicienne tout autrement important et direct était la prétention de Socrate d'accoucher les esprits comme sa mère accouchait les femmes, de les accoucher par l'habileté de la conversation et en les conduisant doucement du connu à l'inconnu. L'antécédent orphique et pythagoricien était théologique et même un peu mythologique; l'antécédent socratique était psychologique et dialectique. C'est sur ces deux antécédents que Platon éleva la théorie de la réminiscence qui lui est propre, et qui présente un double caractère. Le côté mytholo-

1. *Ibi d.*, p. 128.
2. *Ibid.*, p. 283.

gique de cette théorie consiste à supposer que l'on a su autrefois la vérité dans un monde autre que celui-ci, et qu'apprendre est seulement se rappeler aujourd'hui ce qu'on a su primitivement ; ce qui offre une apparence de drame et d'histoire avant toute histoire, apparence que Platon admet encore, mais ironiquement, et dont il n'était pas et ne voulait pas qu'on fût dupe, lorsqu'il dit plus loin dans le *Ménon* [1] : *A la vérité je ne voudrais pas affirmer bien positivement que tout le reste de ce que je dis soit vrai*, précaution qui en rappelle une autre toute semblable employée par Platon à la fin du *Phédon*, dans le mythe par lequel il termine la démonstration de l'immortalité de l'âme, et où se trouvent des détails presque historiques sur la vie future : *Soutenir que toutes ces choses sont précisément comme je les ai décrites, ne convient pas à un homme de sens* [2]. Le côté dialectique ou socratique de la théorie de la réminiscence est dans le mouvement perpétuel du connu à l'inconnu, c'est-à-dire du particulier au général, jusqu'aux principes qui dominent toute discussion, principes à l'aide desquels on démontre, mais qui eux-mêmes ne tombent point sous la démonstration, et qu'il suffit de dégager et de présenter à l'esprit, pour que l'esprit les conçoive et les admette immédiatement sans aucun raisonnement, par la vertu qui est en lui et qui est en eux, principes primitifs, simples, indécomposables, qui sont les *Idées* de Platon.

La conclusion de cette note est que le passage du *Ménon* sur la réminiscence renferme incontestablement des éléments orphiques et pythagoriciens, mêlés avec un élé-

1. Voyez la traduction, t. VI, p. 189.
2. T. Ier, p. 314.

ment socratique, et élevés par Platon à la dignité d'une théorie philosophique.

EUNAPE,

HISTORIEN DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

EUNAPII SARDIANI *vitas Sophistarum et fragmenta historiarum recensuit notisque illustravit* J. F. BOISSONADE; *accedit annotatio* DAN. WYTTENBACHII. Amstelodami, 1822, 2 vol. in-8.

Hadrianus Junius Hornanus est le premier qui ait entrepris, sur un manuscrit tiré de la bibliothèque du cardinal Farnèse, de publier les vies des philosophes d'Eunape, avec une traduction latine et quelques notes, à Anvers, chez Plantin, 1568. Cette édition est remplie de fautes, tant dans la version que dans le texte. Junius ne paraît pas se les être dissimulées[1]; mais, pour les corriger, il reconnaissait qu'il avait besoin de nouveaux manuscrits. Jérôme Commelin trouva ce secours indispensable dans deux manuscrits de la bibliothèque palatine d'Heidelberg, à l'aide desquels il remplit plusieurs lacunes laissées dans le texte, et introduisit de meilleures leçons, sans toucher cependant à la traduction de Junius; et dans le même volume, à la suite de *la vie des philosophes* d'Eunape, il donna un fragment de son histoire politique, sur le même manuscrit d'Anvers dont Hœschel avait déjà tiré l'ouvrage de Dexippe et ceux de plusieurs autres historiens. Cette nouvelle édition, imprimée à Heidelberg en 1596, et réimprimée en 1616 à Genève,

1. Voyez sa préface.

quoique bien supérieure à celle de Junius, laissait encore beaucoup à désirer, et plusieurs savants avaient conçu le dessein de donner une édition vraiment critique du seul historien que nous ait laissé l'antiquité sur une des époques les plus intéressantes et les plus obscures de l'histoire de la philosophie. On voit, par une lettre d'Holstenius à Lambecius [1], que Lambecius avait eu ce projet. Gudius, dans une lettre à Ménage, l'entretient des travaux considérables qu'il avait entrepris dans ce but. Fabricius avait voulu aussi, à ce qu'il paraît, ajouter ce service à tous ceux que lui devait déjà la philosophie ancienne. Après lui, les nombreux matériaux qu'il avait rassemblés passèrent à Carpzow, qui, succédant aux desseins et aux travaux de Fabricius, publia à Leipzig, en 1748, un *specimen* de l'édition qu'il préparait. Wagner, l'éditeur des lettres d'Alciphron, avait aussi pensé à Eunape. Enfin Wyttenbach, après avoir jugé Eunape si sévèrement dans sa lettre critique à Ruhnken, se réconcilia si bien, à une lecture plus approfondie, avec cet historien de la philosophie d'Alexandrie qu'il en entreprit une édition. Il était réservé à un Français d'accomplir la pensée de tant de savants hommes.

Personne n'était mieux préparé à donner une édition critique d'Eunape que M. Boissonade, qui a déjà si bien mérité de la philosophie néo-platonicienne en publiant une nouvelle édition de la vie de Proclus par Marinus, et le commentaire inédit de Proclus sur le *Cratyle*. Et comme si ses propres ressources ne lui suffisaient point, sa modestie lui a fait un devoir de rassembler tous les matériaux amassés par ses devanciers. Le *specimen*

1. Voyez les pages 360 et 382 de l'édition de M. Boissonade.

de Carpzow le mettait en possession des notes de Fabricius, et par l'intermédiaire de Schœfer, Erfurt, entre les mains duquel étaient tombés les travaux inédits de Wagner, les a obligeamment communiqués à M. Boissonade, avec des notes de Reinesius. Pour la vie de Libanius, il a eu les notes inédites de Valois ; et deux exemplaires d'Eunape qui avaient appartenu à Walckenaer lui ont fourni quelques corrections heureuses tirées par Walckenaer de l'exemplaire de Vossius conservé à la bibliothèque de Leyde; sans compter les conjectures de Huet, que contient un des exemplaires de la bibliothèque de Paris, et d'autres secours qu'il serait trop long d'énumérer, et qui s'effacent devant la vaste collection de remarques de toute espèce dont Wyttenbach a enrichi l'ouvrage de notre savant compatriote : de sorte que les deux volumes dont se compose cette édition d'Eunape, comprennent les travaux des maîtres de différents pays et de différents siècles, habilement employés par un des maîtres du siècle présent.

Mais les meilleurs secours que M. Boissonade ait eus pour son édition, ce sont particulièrement des manuscrits qui avaient manqué à ses devanciers. Sans parler des variantes du manuscrit de Florence, prises par Gronovius, et déposées par celui-ci sur un exemplaire de l'édition de Commelin, tombé dans la possession de Wyttenbach et communiqué par sa veuve à M. Boissonade; notre savant compatriote a eu à sa disposition les richesses de quatre bibliothèques qui n'avaient pas encore payé à Eunape leur contingent d'utiles variantes. Le Vatican lui a fourni le manuscrit n° 140, excellent partout où il est lisible, et dont M. Hase a fait une description

intéressante dans son catalogue malheureusement encore inédit des manuscrits du Vatican que la conquête de l'Italie avait amenés à la bibliothèque de Paris. Celle-ci n'avait qu'un manuscrit du seizième siècle, plein de lacunes, et coté dans le catalogue n° 1405. Le savant et obligeant Morelli a pris la peine de collationner pour M. Boissonade un manuscrit de Venise, du quinzième siècle. Enfin la quatrième bibliothèque que M. Boissonade a mise à contribution est celle de Naples, qui, à elle seule, lui a fourni trois manuscrits cotés n° 9, n° 188 et n° 64, dans le catalogue d'Harlès. Le manuscrit n° 188 présente ce titre remarquable : Εὐναπίου ἑπτὰ καὶ δέκα βιβλίων. Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν.

Commelin avait tiré du manuscrit d'Anvers un fragment de l'Histoire politique d'Eunape *sur les légations;* M. Boissonade le reproduit avec d'heureuses améliorations, et avec tous les fragments d'Eunape qu'il a pu recueillir dans Suidas et les anciens auteurs : on a donc ici tout ce qui nous reste d'Eunape, si toutefois un hasard heureux ou des recherches habilement dirigées ne conduisent pas un jour à la découverte de la totalité de son Histoire politique, qui, embrassant le règne entier de Constantin, serait pour nous si intéressante, avec quelque passion que l'auteur païen l'eût écrite, ou même précisément à cause de cette passion, qui nous montrerait peut-être sous des faces nouvelles les événements que nous connaissons, et fournirait des données précieuses à l'impartialité moderne. Incontestablement l'Histoire politique d'Eunape existait du temps de Muret, qui, au rapport de Patin, que cite M. Boissonade, l'avait vue dans la bibliothèque du Vatican, et l'ayant demandée au cardinal Sirlet

pour la faire copier, en reçut cette réponse : que le pape l'avait défendu, et que c'était un livre *impio e scelerato*. Schott, savant homme, mais jésuite (*homo quidem doctus sed jesuita*[1]), dit dans ses notes sur Photius que la chronique d'Eunape a péri par un effet de la divine providence. Leunclave l'écrivait aussi à Henri Estienne. M. Boissonade engage à ne pas le croire légèrement : il invite le successeur de Morelli à de nouvelles recherches ; il exhorte le savant Avellini, auquel il doit la collation des manuscrits de Naples, à fouiller soigneusement les trésors peu connus de la bibliothèque de cette ville. Nous laisserons parler M. Boissonade : *Nam ex titulo regii codicis Neapolitani nescio quid faustæ præsagitionis menti est injecta* (lisez *injectum*). *Perreptet per regiam bibliothecam, pervestiget sedulò græcos codices, quos Augustiniensibus ad Carbonariam (ne illaudato deterreatur isto cognomine) bonus olim cardinalis Seripandus moriens legavit. Holstenium quidem Pierescio scribere*[2] *memini hunc thesaurum monachos, draconum instar, occupare; sed nunc puto mansuetiores esse factos; et dracones id genus, quibus jam nec ungues sunt nec dentes, Avellinium à thesauro ipsis inutili non arcebunt*[3]. M. Boissonade remarque encore que, du temps de Gerlach, c'est-à-dire en 1576 (*epist. Gerlachii ad Crusium*, *Turcograph.* p. 499) il existait à Constantinople beaucoup de manuscrits grecs, parmi lesquels se trouvaient *Laonicus Chalcondyles, Michael Glycas, Agathias, Eunapius*. Il est

1. Boisson., *præfat.*, p. 17.
2. *Epist.* Holsten., p. 152, éd. Paris.
3. Boisson., *præf.*, p. 18.

probable qu'il est ici question d'Eunape comme historien ; et peut-être trouverait-on encore à Constantinople, au lieu du fragment connu d'Eunape, sa chronique tout entière. *Ex disputatis igitur patet*, conclut M. Boissonade, *nondum omnem recuperandi operis utilissimi spem decollavisse, atque in bibliothecis Italiæ ac Græciæ quærendum à literatis hominibus esse, qui illas regiones incolunt vel invisunt.*

Quoi qu'il en soit de ces espérances [1], nous avons du moins le fragment qui subsiste de l'histoire politique d'Eunape purgé de toutes les fautes qu'y avait laissées Commelin ; surtout nous avons *les Vies des philosophes* dans l'état où la critique pouvait les désirer et peut longtemps les laisser. Le texte est irrévocablement constitué : des notes abondantes éclaircissent tous les passages obscurs et ne laissent plus guère de difficultés véritables. Il eût donc été superflu de faire une nouvelle traduction d'un texte une fois établi et éclairci, et reproduire la version défectueuse de Junius eût été un contre-sens dans une édition critique. Ainsi Eunape paraît ici tout seul et sans le cortége d'une traduction latine, inutile aux savants, qui doivent toujours recourir au texte, et encore plus inutile aux gens du monde qui ne liraient pas plus une traduction latine qu'un texte grec. L'édition nouvelle est divisée en deux volumes, dont l'un appartient à M. Boissonade, et l'autre à Wyttenbach. Le travail du premier embrasse la totalité de l'ou-

1. Depuis que ceci est écrit, M. Mai a trouvé dans la bibliothèque du Vatican, sinon toute l'histoire politique d'Eunape, au moins un fragment nouveau de cette histoire. Script. vet. nov. collect. t. II, p 247. Romæ, 1827.

vrage d'Eunape ; celui du second s'arrête à Proérésius : c'est là que, le 25 février 1819, une maladie d'yeux toujours croissante a forcé Wyttenbach d'interrompre ses veilles. Le concours du savant français et du savant hollandais est une bonne fortune pour Eunape; car peut-être ni l'un ni l'autre, séparés, ne l'eussent entouré d'autant de lumières. Si Wyttenbach était plus versé dans l'histoire de la philosophie que M. Boissonade, nous ne croyons pas céder à un mouvement de patriotisme et d'amitié en réclamant pour celui-ci la supériorité de l'exactitude philologique. Wyttenbach répand avec profusion les trésors d'une érudition variée et facile sur tous les points historiques touchés par Eunape ; ses corrections verbales, toujours ingénieuses, sont souvent fondées ; mais souvent aussi elles sont hasardées et dépassent les limites d'une saine critique : c'est alors que la sagesse du savant français intervient heureusement, et empêche le lecteur de se laisser entraîner aux conjectures hardies de l'illustre professeur de Leyde. Attaché aux manuscrits, M. Boissonade les compare sans cesse, et c'est par l'un qu'il entreprend toujours de corriger l'autre : quand les éditions et les manuscrits sont unanimes, il s'efforce plutôt d'approfondir et d'expliquer une leçon que de la changer ; et s'il la change, il le fait le moins possible, prenant scrupuleusement conseil des moindres conditions matérielles et morales. On ne saurait trop louer dans M. Boissonade la sagacité qui découvre une difficulté, la loyauté qui ne l'élude jamais, et l'habileté qui la surmonte en satisfaisant à toutes les données du problème : jamais M. Boissonade ne tranche le nœud ; il le délie méthodiquement. Et il faut remar-

quer que M. Boissonade se garde bien de surcharger ses notes de passages tirés d'auteurs parfaitement connus et cent fois publiés. Ce sont surtout les manuscrits inédits qu'il consulte et dont il se plaît à faire connaître de précieux fragments. Ici, par exemple, il a donné une lettre inédite d'Héraclite à Hermodore [1], et cette tâche appartenait naturellement à l'habile éditeur des lettres du faux Diogène [2]. Mais il est temps de faire faire connaissance au lecteur avec Eunape lui-même.

Eunape était né à Sardes en Lydie [3]. Sa première éducation fut confiée au sophiste Chrysanthe, prêtre lydien, son parent [4], qui lui inculqua, avec le goût de la littérature et de la philosophie, son zèle ardent pour la religion de leurs pères. A l'âge de seize ans, il quitta la Lydie pour aller achever ses études à Athènes [5]. Arrivé malade, il y trouva une hospitalité généreuse dans la maison de Proérésius, sophiste célèbre, qui le soigna et l'aima comme un fils [6]. Eunape lui voua en retour une affection et une admiration qu'il consigna plus tard dans son ouvrage. Il était encore jeune homme à la mort de Julien et à l'avénement de Valentinien et de Valens [7]. Après un séjour de cinq ans à Athènes, il méditait le voyage obligé de tout philosophe d'alors en Égypte, quand un ordre de sa famille le rappela en Lydie [8]. Il y passa le reste de sa vie et exerça la profession de médecin, ou du moins il semble

1. T. I, p. 424, 425, 430.
2. *Notice des Manuscrits*, t. X, IIe part., p. 122.
3. *Photii Bibl.*, cod. 77.
4. Eunap., t. I, p. 56, 107, 111.
5. *Ibid.*, p. 74, 92.
6. *Ibid.*, p. 92.
7. *Ibid.*, p. 58.
8. *Ibid.*, p. 92.

avoir eu d'assez grandes connaissances en médecine ; car il fit lui-même une opération à son parent Chrysanthe, à défaut du célèbre Oribase, qui se faisait trop attendre[1], et c'est à lui que ce même Oribase dédia son Tétrabiblion[2]. Eunape composa des annales politiques en quatorze livres[3], qui continuaient l'histoire de Dexippe jusqu'à son temps, c'est à-dire qui s'étendaient depuis le règne de Claude II jusqu'au règne d'Honorius et d'Arcadius. Au rapport de Photius, il fit deux éditions de ses annales ; dans la première il attaquait à découvert le christianisme et les empereurs qui l'avaient propagé, et surtout Constantin[4] ; mais la seconde était fort adoucie, et la nécessité des temps lui avait imposé quelques ménagements. Photius, qui avait sous les yeux les deux éditions, témoigne de leur différence. Suidas[5] parle aussi de l'histoire politique d'Eunape. On imagine aisément quels éloges il y donnait au restaurateur du paganisme. Il ne faut pourtant pas le confondre, comme le remarque très-bien Fabricius, avec un autre Eunape, rhéteur phrygien[6], qui jouit de quelque crédit auprès de Julien. L'attachement de notre auteur à l'ancienne religion lui en fit obtenir les plus hautes dignités. Initié aux mystères d'Éleusis, il fut élevé en Grèce par le prêtre d'un lieu dont il tait religieusement le nom, au rang des Eumolpides, et porté ensuite à celui de prêtre et d'hiérophante, quoiqu'il fût étranger, contre la loi expresse de l'institution. Lui-

1. *Ibid.*, p. 119-120.
2. *Phot. Biblioth.*, cod. 219.
3. *Ibid.*, cod. 77. Photius, dans le titre, dix-neuf livres, dans le texte, quatorze ; le manuscrit de Naples, dix-sept.
4. *Ibid.*
5. Aux mots Κωνσταντῖνος et Ρουφῖνος.
6. Suidas, *v.* Μουσώνιος.

même nous fournit ces renseignements dans ses *Vies des philosophes*, qu'il composa à l'instigation de Chrysanthe[1], et à l'honneur des philosophes, médecins et rhéteurs célèbres de son temps qu'il avait connus ou dont il avait entendu parler à ses amis. C'est de cet ouvrage que nous nous proposons de rendre ici un compte détaillé.

Il est précédé d'un avant-propos assez peu intéressant, après lequel vient une introduction sur ceux qui, avant Eunape, avaient écrit l'histoire de la philosophie[2].

Selon nous, le vrai fil qui doit conduire à travers le labyrinthe de cette introduction, assez embarrassée, est la division que fait Eunape de l'histoire de la philosophie en quatre époques : la première comprend tous les essais de la philosophie naissante en Italie et en Ionie jusqu'à Platon ; la seconde s'étend depuis Platon jusqu'à l'entier développement de toutes les écoles socratiques, et leur commun déclin, environ un siècle avant notre ère ; la troisième, vide de grands génies et remplie par la médiocrité ingénieuse et savante, se prolonge jusqu'à Plotin, avec lequel commence une nouvelle et quatrième époque, celle dont Eunape entreprend d'écrire l'histoire. C'est ce que M. Boissonade ne paraît pas avoir fort bien compris. *Tres videtur*[3] *Eunapius philosophorum* φορὰς *statuere, primam Platonis et ejus discipulorum ; secundam* τὴν μετὰ τὴν Πλάτωνος δευτέραν, *quam platonicorum esse puto ; tertiam vero, quæ sit eclecticorum.* Mais il est clair que la première époque ne peut pas être celle de Platon et de ses disciples ; car Platon avait été précédé par les écoles d'Ionie

1. *Ibid.*, p. 52.
2. *Ibid.*, p. 2.
3. *Ibid.*, p. 148-149.

et d'Italie. Il est clair encore qu'en parlant d'une époque des platoniciens et d'une autre des éclectiques, M. Boissonade a fait deux époques d'une seule ; car les éclectiques sont précisément les platoniciens ou néo-platoniciens, et l'époque antérieure, loin de renfermer la seule école de Platon, abonde en écoles opposées, celle d'Aristote, celle d'Épicure, celle de Zénon, etc. Wyttenbach, qui a proscrit tout ce chapitre[1] sur des motifs assez frivoles, l'entend d'ailleurs très-bien, et admet la division en quatre époques, qui débrouille toutes les difficultés. Les deux premières avaient trouvé de dignes historiens dans Porphyre et dans Sotion. Porphyre avait écrit l'histoire des systèmes philosophiques de la première époque, et même les vies des philosophes de cet âge. Sotion, quoique venu avant Porphyre, avait embrassé avec la première époque toute la seconde, au moins jusqu'à son temps. La troisième n'a pas eu d'historiens, excepté Philostrate, qui a donné des biographies élégantes des meilleurs sophistes qui ont fleuri à travers la troisième époque ; mais, dans Philostrate, il ne s'agit que des sophistes, non des philosophes ; et, pour montrer que les philosophes n'ont pas manqué à cette époque, Eunape en donne une liste, les énumère et les caractérise : d'abord Ammonius d'Égypte, maître du *divin* Plutarque ; Plutarque lui-même, qu'Eunape appelle φιλοσοφίας ἁπάσης ἀφροδίτη καὶ λύρα[2] ; l'Égyptien Euphrate ; Dion de Bithynie, surnommé *Chrysostome* ; Apollonius de Thyane, qui, selon Eunape, n'est pas un philosophe, mais un intermédiaire entre les dieux et l'homme, et dont Philostrate

1. T. II, p. 21, 22, 23.
2. T. I, p. 3.

a écrit la vie, qu'il aurait dû appeler *une sorte de voyage d'un dieu sur la terre*[1] ; Carnéade, un des plus célèbres champions de l'école cynique, qui comptait aussi Musonius, Démétrius et Ménippe, et beaucoup d'autres moins fameux. Il n'existe, dit Eunape, autant que nous pouvons le savoir, aucune vie de ces philosophes ; mais leurs ouvrages leur servent d'histoire[2] ; par exemple, Plutarque donne beaucoup de renseignements sur lui-même et sur son maître Ammonius, et Lucien de Samosate avait écrit la vie de Démonax, qui est à peu près son seul ouvrage sérieux[3]. Eunape déclare qu'il ne se dissimule point que l'ouvrage qu'il entreprend sera peut-être incomplet, mais il cède au désir de faire connaître les philosophes illustres de son temps[4], et d'en rapporter ce qu'il en sait[5], ou par tradition ou par lecture ou par expérience personnelle, et par-là d'élever à la vérité, sinon un temple, au moins un vestibule[6] ; et c'est ici que, se résumant, il reproduit sa division en quatre époques. Nous citerons ses propres paroles : Ἔσχε μὲν οὖν διακοπήν τινα καὶ ῥῆξιν ὁ χρόνος διὰ τὰς κοινὰς συμφοράς· τρίτη δὲ ἀνδρῶν ἐγένετο φορὰ (ἡ μὲν γὰρ δευτέρα μετὰ τὴν Πλάτωνος πᾶσιν ἐμφανὴς ἀνακεκήρυκται) κατὰ τοὺς Κλαυδίου καὶ Νέρωνος· τοὺς γὰρ ἀθλίους καὶ ἐνιαυσίους οὐ χρὴ γράφειν (οὗτοι δ' ἦσαν οἱ περὶ Γάλβαν, Βιτέλλιον, Ὄθωνα· Οὐεσπασιανὸς δὲ ὁ ἐπὶ τούτοις καὶ Τίτος καὶ ὅσοι μετὰ τούτους ἦρξαν), ἵνα μὴ τοῦτο σπουδάζειν δόξωμεν· πλὴν ἐπιτρέχοντί γε καὶ συνελόντι εἰπεῖν, τὸ τῶν ἀρίστων φιλοσόφων γένος καὶ εἰς Σεβῆρον διέτεινεν. Rien de plus clair que cette phrase, ainsi

1. *Ibid.* Ἐπιδημίαν ἐς ἀνθρώπους θεοῦ.
2. *Ibid.*, p. 4. Εἰσὶ βίοι τὰ γράμματα.
3. *Ibid.*
4. P. 5. Τῶν κατ' ἐμαυτὸν ἀνθρώπων.
5. *Ibid.* Ἢ κατὰ ἀκοὴν ἢ κατὰ ἀνάγνωσιν ἢ κατὰ ἱστορίαν.
6. *Ibid.* Ἀληθείας πρόθυρα καὶ πύλας.

constituée par M. Boissonade[1] ; et il nous semble qu'elle renferme ou suppose la division de l'histoire de la philosophie en quatre époques. En effet, dire que la seconde commence après Platon, n'est-ce pas dire évidemment qu'il y a une première époque qui se termine à Platon ? Et dire que la troisième commence au temps de Claude et de Néron, n'est-ce pas dire que la seconde va jusque-là ? Dire enfin que cette troisième époque s'étend jusqu'à Sévère, n'est-ce pas dire encore qu'elle finit là, et par conséquent que l'école éclectique, venue après Sévère, ne fait point partie de la troisième époque, contre ce que veut M. Boissonade, et qu'elle en constitue une nouvelle à laquelle Eunape ne donne pas le nom de quatrième époque, mais qu'il faut bien appeler ainsi, si l'on veut suivre ses classifications ? Si ces observations sont incontestables, elles conduisent peut-être à quelques corrections importantes dans le texte ; et ici, contre notre ordinaire, nous appuyons quelques-unes des leçons hardies que Wyttenbach propose de substituer à celles des manuscrits et des éditions, conservées par M. Boissonade. D'abord si cette phrase, ἔσχε μὲν οὖν διακοπήν... indique la division du temps par époques philosophiques, nous demandons ce que veut dire κοινὰς συμφοράς. Hornanus traduit : *Hiulcum igitur fuit et intercisum quodam modo tempus propter communes calamitates. Propter communes calamitates* ne signifie rien ; car les malheurs publics peuvent rendre une époque plus ou moins riche, plus ou moins intéressante, mais ne peuvent servir de mesure de division pour la série des temps ; or on ne peut pas entendre διακοπὴν καὶ ῥῆξιν autrement que comme

1. P. 5-6.

division du temps, surtout si l'on fait attention aux locutions δευτέρα, τρίτη, etc. Dans ce cas il est difficile de concevoir ce que M. Boissonade a entendu par κοινὰς συμφοράς; il ne s'explique pas sur ce point, et nous proposons de lire avec Wyttenbach [1] καινὰς φοράς, au lieu de κοινὰς συμφοράς, c'est-à-dire *les différentes époques sont marquées par la différence des écoles*. Nous inclinerions même à lire encore, avec Wyttenbach, τὸ τῶν τρίτων φιλοσόφων γένος καὶ εἰς Σέβηρον διέτεινεν au lieu de ἀρίστων [2]; car ἀρίστων, appliqué aux philosophes de la troisième époque, qu'Eunape honore sans doute, mais dont il n'écrit pas l'histoire, semble une exclusion injurieuse pour les philosophes de la quatrième dont il est l'historien, et dont les grandes vues et l'originalité méritaient bien mieux l'épithète d'ἀρίστων, que l'élégante érudition des sophistes qui les avaient précédés.

L'ouvrage d'Eunape commence à Plotin et va jusqu'aux temps mêmes d'Eunape. Voici la liste des auteurs qu'il embrasse : Plotin, Porphyre, Jamblique, Édésius, Maxime, Priscus, Julien, Proærésius, Épiphanius, Diophante, Sopolis, Imérius, Parnasius, Libanius, Acacius, Nymphidianus, Zénon, Magnus, Oribase, Ionicus, Chrysanthe, Épigonus, Béronicianus. On voit par cette liste qu'il n'y est pas question seulement de philosophes, mais de rhéteurs et de médecins, et de tous ceux ou presque tous ceux qui se distinguèrent dans les lettres et les sciences, pendant cent cinquante ou deux cents ans; car il manque à cette liste un bien petit nombre de noms remarquables.

1. T. II, p. 22.
2. *Ibid.*, 24.

Mais pour ne pas exciter trop vivement l'attente du lecteur, nous nous empressons de lui rappeler qu'Eunape n'est pas un historien, mais un biographe, et qu'il ne s'agit point ici des doctrines de ces différents personnages, mais des détails de leur vie, détails qui ne prennent un véritable intérêt que par les inductions qu'ils fournissent, réunis et comparés, sur le caractère général des hommes et des temps auxquels ils se rapportent. Et dans ces biographies, il faut encore distinguer deux parties : l'une, où l'auteur traite de temps et d'hommes qu'il ne connaît que par tradition ; l'autre, où il parle de temps où il a vécu et d'hommes qu'il a vus et connus lui-même. Il glisse sur les premiers et ne s'arrête que sur les seconds. Il y a peu de choses sur Plotin, il y en a un peu plus sur Porphyre, un peu plus encore sur Jamblique ; mais ensuite les biographies deviennent plus étendues. En effet, depuis Édésius, Eunape se trouve pour ainsi dire en famille. Édésius a été le maître de Chrysanthe, parent d'Eunape ; Proærésius a été son maître, et Oribase son ami intime. C'est alors un contemporain qui parle de ses contemporains, c'est le membre d'une société qui écrit les mémoires de cette société, et nous entretient des hommes plus ou moins distingués qui la composaient, des événements qui se passaient dans leur intérieur, et même indirectement des événements publics, qui arrivaient jusqu'à eux et les atteignaient dans leurs idées, leurs affections ou leurs intérêts. L'ouvrage d'Eunape, depuis Édésius, est donc en quelque sorte le procès-verbal de cette petite société de professeurs de grammaire, de médecine, de rhétorique et de philosophie. Avant eux, et comme à leur tête, se présentent trois

hommes supérieurs : Plotin, Porphyre et Jamblique.

Eunape n'accorde guère plus d'une page à Plotin. La raison qu'il en donne, c'est que tout le monde le connaît, et que Porphyre, son élève, en a donné une biographie étendue. Eunape n'a donc rien de mieux à faire que d'y renvoyer, et il n'y ajoute qu'un seul trait, la mention de la patrie de Plotin. Porphyre n'en dit pas un mot, et on le conçoit, comme l'ont très-bien remarqué les deux critiques, puisqu'il s'agit d'un homme auquel les conditions temporelles de l'existence étaient si importunes, et qui se trouvait si mal à l'aise dans la prison de son corps et de ce monde, qu'il ne voulait pas laisser faire son portrait, et ne se souciait pas de dire quelle était sa famille et sa patrie terrestre [1]. Eunape atteste que Plotin était d'Égypte et de Lycopolis [2]. Sa renommée avait jeté un tel éclat et laissé un si profond souvenir qu'Eunape, plus d'un siècle après sa mort, dit que ses autels sont encore brûlants, et que ses ouvrages ne sont pas seulement entre les mains des hommes éclairés plus que tous les autres ouvrages platoniciens, mais que le vulgaire même, s'il est un système de philosophie auquel il fasse attention, s'occupe de celui-là [3].

Quant à Porphyre, Eunape déclare que personne qu'il sache n'a écrit sa vie ; mais en même temps il assure que c'est à la lecture qu'il doit tous les documents qu'il possède [4] et avec lesquels il se propose de réparer l'injuste oubli de ses devanciers envers un homme tel que Por-

1. Porphyre, *Vie de Plotin.*
2. T. I, p. 6.
3. Boissonade, p. 131, et Wyttenbach, t. II, p. 23.
4. T. I, p. 7. Ἐκ τῶν δοθέντων κατὰ τὴν ἀνάγνωσιν....

phyre. Or, puisque Eunape n'a pu consulter aucune des biographies de Porphyre qui n'existaient pas, et qu'il assure pourtant avoir puisé dans un livre, il reste que ce livre soit la biographie de Plotin par Porphyre, dans laquelle, à l'occasion de son maître, l'illustre disciple a donné çà et là sur lui-même des détails qu'Eunape aura recueillis, et qu'il présente ici rassemblés dans une notice spéciale. Voilà ce qui explique la ressemblance générale de la vie de Porphyre par Eunape avec ce que Porphyre dit de lui-même dans la vie de Plotin; mais ce qui rend aussi très-difficiles à comprendre les différences qui se trouvent entre ces deux ouvrages, dont l'un pourtant ne semble devoir être qu'une copie de l'autre.

On voit dans Eunape, comme dans la vie de Plotin, que Porphyre, né à Tyr, s'appelait *Malchus* dans la langue syriaque [1]; lui-même nous apprend que ce nom de Malchus, sonnant mal à des oreilles grecques, fut traduit par le nom grec correspondant, Βασιλεύς, et qu'Amélius, son condisciple, lui dédia sous ce nom l'ouvrage qu'il avait composé sur la différence du système de Plotin et de celui de Numénius [2]. Longin l'appelle Βασιλεύς dans son écrit περὶ τέλους, et il paraît, comme le remarque Ruhnken, que plus tard Longin changea encore le nom de Βασιλεύς en celui de Πορφύριος qui signifie à peu près la même chose; car Eunape prétend que c'est par Longin que Malchus fut appelé Πορφύριος [3]. On voit encore dans les deux ouvrages que Porphyre étudia sous Longin; mais, ni dans l'un ni dans l'autre, il n'est dit

1. *Ibid.*
2. Porphyre, *Vie de Plotin.*
3. *Ibid.*, p. 7.

dans quelle ville. Ce fut probablement à Athènes, où Longin s'illustra comme professeur. Cependant il ne serait pas impossible que ce fût à Tyr, et que Tyr ait été leur patrie commune ; car Porphyre nous a conservé une lettre de Longin [1] où celui-ci l'invitant à passer de Sicile en Phénicie et à lui apporter des manuscrits exacts de Plotin, lui rappelle leurs anciennes habitudes en ce pays [2], et a bien l'air de le traiter comme un compatriote. Au reste, quoi qu'il en soit de la patrie de Longin et du lieu où Porphyre étudia sous lui, les deux ouvrages que nous comparons sont unanimes pour attester le talent du professeur et l'autorité dont il jouissait. Ce fut à cette école que Porphyre puisa le goût d'une diction lucide et précise, et ces habitudes de saine critique qu'il transporta plus tard dans la philosophie. Après s'être distingué dans sa patrie, le désir de voir Rome [3] l'amena dans cette ville, où il fit la connaissance de Plotin. Dès lors sa destinée fut fixée, et il se livra tout entier à la philosophie. Il eut pour condisciples, sous Plotin, dit Eunape, Origène, Amélius et Aquilinus [4]. Porphyre parle bien d'Amélius, mais il ne dit pas un mot d'Origène ni d'Aquilinus. Les critiques ont déjà proposé de lire Paulinus au lieu d'Aquilinus, et ce nom est en effet cité par Porphyre [5] comme celui d'un ami de Plotin. Pour Origène, l'erreur est manifeste; Origène n'est pas un condisciple de Porphyre, mais de Plotin ; et

1. Porphyre, *Vie de Plotin.*
2. *Ibid.*
3. P. 8. Τὴν μεγίστην Ῥώμην ἰδεῖν.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

il n'est plus besoin de dire aujourd'hui qu'il n'est pas ici question d'Origène le chrétien, mais d'un philosophe qui, au rapport de Porphyre, a écrit un livre sur les démons, et un autre du temps de l'empereur Galien, sous le titre assez obscur ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ Βασιλεύς [1]. Et à l'occasion de cet Origène, condisciple de Plotin et disciple d'Ammonius, il importe de relever une erreur grave d'Hoslténius que l'autorité de son nom a si bien accréditée, qu'elle a été depuis perpétuellement répétée comme un fait constant. Holsténius, dans sa vie de Porphyre, déclare que, loin que les chrétiens aient fait aucun emprunt au néo-platonisme, c'est au contraire celui-ci qui puisa ses principes dans la doctrine chrétienne, et que l'enseignement d'Ammonius n'était pas autre chose qu'un enseignement chrétien sous la promesse du secret; qu'Érennius, Origène et Plotin avaient fait serment de ne jamais divulguer cet enseignement; qu'Origène et Plotin ne manquèrent à leur parole qu'à l'exemple d'Érennius, et que ce fut seulement alors qu'ils commencèrent à répandre les idées chrétiennes qu'ils avaient reçues d'Ammonius. Et Holsténius s'appuie d'une autorité qui, sur ce point, serait décisive, si elle était vraie, celle de Porphyre, disciple de Plotin et ennemi du christianisme, qui devait connaître les secrets de son maître, et n'a pu dire en faveur du christianisme que ce que la force de la vérité lui arrachait. Nous citerons les paroles d'Holsténius : *Certum est Ammonium religionis nostræ arcana discipulis sub silentii religione communicásse, de quibus* (les mystères chrétiens) *non divulgandis*

1. Porphyre, *Vie de Plotin.*

Erennium, Origenem et Plotinum fidem sibi invicem obstrinxisse ipse Porphyrius testatur; cùmque Erennius primus eam fregisset, nec Origenes nec Plotinus promissis stetere, sed quà scriptis quà vivâ voce in publicum ea protulerunt quæ ab Ammonio philosopho acceperant[1]. Il est étrange qu'un critique aussi distingué qu'Holsténius affirme de pareilles choses sans en donner de preuves; disons plus, sans en avoir aucune, car il n'y a pas un mot de tout cela dans le passage de Porphyre sur lequel il paraît s'appuyer. Porphyre dit tout simplement, dans la vie de Plotin, page 3, qu'Érennius, Origène et Plotin s'étaient promis de ne pas divulguer l'enseignement d'Ammonius, μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων : mais que cet enseignement fût chrétien, c'est ce dont il ne dit absolument rien, et c'est pourtant ce qu'Holsténius lui fait dire. Je ne connais pas un seul passage de l'antiquité qui autorise cette conjecture; car l'autre passage de Porphyre, cité par Eusèbe (*Hist. eccl.*, VI, 19), ne conduit, directement ou indirectement, à rien de semblable. Mais revenons à Eunape.

La plus grande différence que l'on remarque entre son récit et celui de Porphyre, se rapporte au motif du voyage de ce dernier en Sicile, et à un épisode de sa vie qui est du plus grand intérêt dans Porphyre, et qui, dans le récit d'Eunape, dégénère en une aventure de roman. Porphyre, à propos de l'extrême sagacité de Plotin, en rapporte un trait relatif à lui-même. « Fatigué de la vie, « dit-il, j'avais résolu de mourir : Plotin le devina par « une sagacité tout à fait merveilleuse; et, tandis que

1. Holsten., *de Vitâ et Scriptis Porphyrii*, VI.

« j'étais chez moi plein de rêveries funestes, je le vis tout « à coup arriver. Porphyre, me dit-il, ce projet n'est pas « d'un sage, mais d'un fou et d'un malade ; et il me con« seilla de laisser là mes travaux et de quitter Rome. Ce « fut par ses conseils que j'allai en Sicile près de Lily« bée [1]. » Voici maintenant la version d'Eunape. Selon lui, Porphyre se livra avec tant d'ardeur à l'étude de la philosophie de Plotin, qu'il en vint à prendre cette vie en dégoût. Il quitta Rome et alla chercher en Sicile une retraite solitaire d'où il n'aperçût plus de villes et n'entendît plus la voix des hommes [2]. Là, détaché de toutes choses, insensible à tout plaisir, il passait ses jours à errer seul autour du promontoire de Lilybée et dans les lieux les plus sauvages. Il prit même la résolution de se laisser mourir de faim. Plotin devine son état, quitte Rome, accourt en Sicile sur les traces du jeune fugitif, le trouve au dernier degré de l'abattement, et ses sages et mâles discours rappellent au sentiment de ses devoirs et au goût de la vie une âme prête à s'envoler [3]. Plotin inséra depuis, dans un des ouvrages qui nous restent de lui, les discours par lesquels il rattacha Porphyre à la vie [4]. Voilà certes une version bien plus étrange que l'autre. Il n'est pas naturel de croire à Eunape plus qu'à Porphyre sur Porphyre lui-même. Wyttenbach, qui résout toutes les difficultés en prêtant à Eunape des extravagances, semble bien cette fois avoir

1. Porphyre, *Vie de Plotin.*
2. T. I, p. 8.
3. *Ibid.*, p. 9. Τὴν ψυχὴν διΐπτασθαι τοῦ σώματος μέλλουσαν.
4. *Ibid.*

raison de mettre ce récit sur le compte d'une imagination de rhéteur qui aura outré et gâté un incident par lui-même très-curieux, et qui donne une idée de l'état extraordinaire des âmes à cette époque. Du reste Eunape fait un éloge bien mérité de Porphyre. On ne sait, dit-il, lequel de ses talents il faut le plus estimer, si c'est en lui le grammairien ou le rhéteur ou le musicien ou l'arithméticien ou le géomètre ou le philosophe, qui est le plus admirable [1]. Il se maria, et il y a un livre de lui adressé à sa femme Marcella ; mais il la prit veuve, et déjà mère de cinq enfants, non pour en avoir lui-même, mais pour donner un père à ceux de sa femme [2]. Ce passage d'Eunape et un autre de S. Cyrille contre Julien [3] étaient jusqu'ici la seule indication que nous eussions de l'existence de la lettre de Porphyre à Marcella ; mais depuis, M. Mai a trouvé à l'Ambroisienne et publié, malheureusement encore incomplet, cet écrit qui donne une si haute idée de la pureté et de l'élévation de l'âme de Porphyre, et où un philosophe, parlant à une femme, mêle à l'austérité des principes les plus sublimes des teintes gracieuses et toutes les délicatesses du sentiment. Porphyre parvint à une vieillesse très-avancée et mourut, dit-on, à Rome [4]. Mais ici Eunape ajoute une chose fort singulière : arrivé à la vieillesse, Porphyre aurait publié des ouvrages dans un sens tout différent des premiers ; assertion qui, faute de développements, est à peine concevable. Porphyre devint-il chrétien, ou abjura-t-il le

1. *Ibid.*, p. 10.
2. *Ibid.*, p. 11.
3. Lib. VI, p. 209.
4. *Ibid.*

système de Plotin pour un autre système philosophique ? C'est ce qu'on ne peut savoir d'après ce passage d'Eunape, que nous croyons devoir citer textuellement : Πολλὰς γοῦν τοῖς ἤδη προπεπραγματευμένοις βιβλίοις θεωρίας ἐναντίας κατέλιπε, περὶ ὧν οὐκ ἔστιν ἕτερόν τι δοξάζειν ἢ ὅτι προϊὼν ἕτερα ἐδόξασεν [1]. Nous regrettons que ce passage n'ait attiré l'attention ni de M. Boissonade ni de Wyttenbach.

Jamblique était de Chalcis en Célésyrie, d'une origine illustre et d'une famille riche et puissante [2]. Il ne fut pas le successeur immédiat de Porphyre ; entre eux deux est Anatolius. C'est probablement celui auquel Porphyre a dédié ses *Questions sur Homère*, ou peut-être l'auteur du traité *des sympathies et des antipathies*, dont il nous reste un fragment publié par Rendtorf dans la bibliothèque grecque de Fabricius. Il y a eu plusieurs philosophes de ce nom ; mais quel que soit celui dont il est ici question, Eunape dit qu'Anatolius succéda à la réputation de Porphyre [3] ; mais il ne nous apprend ni d'où il était, ni si ce fut à Rome qu'il recueillit l'héritage de Porphyre. Il ne dit pas non plus si c'est à Rome ou à Chalcis ou à Alexandrie que Jamblique fit sa connaissance et ensuite celle de Porphyre, ni dans quelle ville il demeura habituellement ; il est probable que ce fut à Alexandrie. Eunape, comparant le disciple au maître, ne trouve Jambique inférieur à Porphyre que pour le style. « Ses écrits, « dit-il, ne sont pas remplis de grâce et d'agrément, « comme ceux de Porphyre ; ils n'en ont pas la lucidité « ni la pureté, sans être pourtant ni obscurs ni incor-

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, p. 11.
3. *Ibid.* Τῷ κατὰ Πορφύριον τὰ δεύτερα φερομένῳ.

« rects ; mais, comme Platon le dit de Xénocrate, Jamblique n'avait pas sacrifié aux Grâces; aussi, loin « d'attirer et d'attacher le lecteur, il le fatigue et le re- « pousse [1]. » Et, quoi qu'en dise Wyttenbach [2], ce jugement d'Eunape est resté celui des connaisseurs et des juges impartiaux. Jamblique rassembla autour de lui une foule de disciples, qui de tous côtés venaient pour l'entendre et se former dans ses entretiens. Parmi eux se distinguaient Sopater de Syrie, Édésius, Eustathe de Cappadoce, le Grec Théodore, Euphrasius et beaucoup d'autres en si grand nombre, qu'il est vraiment étonnant qu'un seul homme ait pu leur suffire à tous [3]. Plus tard, dans la vie d'Édésius, nous ferons connaissance avec Édésius, Eustathe et Sopater. Quant à Euphrasius, nous n'en avons pas plus entendu parler que Wyttenbach [4]. Théodore est probablement ce Théodore d'Asinée, que Proclus cite si fréquemment et qu'il regarde comme le véritable successeur de Jamblique. La seule difficulté qui arrête Wyttenbach est un passage de Damascius, où Théodore d'Asinée est donné comme un élève de Porphyre, ce qui, chronologiquement, ne permettrait guère que Proclus eût pu l'entendre, tandis que nous lisons dans le commentaire sur le Timée, *τοιαῦτα γὰρ ἤκουσα καὶ τοῦ Θεοδώρου φιλοσοφοῦντος* [5]. Si la difficulté chronologique paraissait insurmontable, il n'y aurait d'autre ressource que d'interpréter différemment l'*ἤκουσα* de la phrase de Proclus, et de lui faire signifier que Proclus a entendu dire

1. *Ibid.*, p. 12.
2. T. II, p. 50.
3. *Ibid.*, p. 12.
4. T. II, p. 51.
5. P. 246.

cela de Théodore et non pas à Théodore, en sous-entendant περὶ au lieu de ἐπ, comme il y en a tant d'exemples[1]. Si Proclus avait suivi les leçons d'un maître aussi célèbre que Théodore, il est probable que Marinus nous l'aurait appris, lui qui indique avec tant de soin tous ceux que Proclus a entendus[2] : il est douteux aussi que celui-ci, qui rend hommage en toute occasion à son maître Syrien, n'eût jamais exprimé une seule fois sa reconnaissance pour Théodore qu'il cite et loue fréquemment, si jamais il avait assisté à ses leçons. Enfin, dans le traité *sur la providence, la fatalité et la liberté*[3]; adressé à un de ses amis nommé *Théodore*, Proclus fait allusion au philosophe du même nom qui est venu après Jamblique, et certes il n'eût pas manqué de compléter l'allusion, et de rappeler, à l'occasion de son ami Théodore, Théodore son maître, si celui-ci l'avait été. De cette manière du moins on expliquerait la phrase de Damascius[4], qui s'était occupé avec tant de soin de l'histoire de la philosophie, et dont il ne faut pas répudier l'autorité aussi légèrement que le fait ici Wyttenbach.

Le reste de cette vie de Jamblique est rempli de détails qu'Eunape déclare tenir de Chrysanthe, lequel les tenait d'Édésius, disciple immédiat et ami de Jamblique. On sent que l'on approche du temps où les récits d'Eunape vont appartenir à la biographie plus qu'à l'histoire, et où l'école platonicienne, privée de ses chefs les plus illustres, s'enfonce de plus en plus dans les superstitions de cette époque. Ainsi Eunape rapporte assez longuement

1. Voyez Lamb. Bos, éd. Schœf. p. 734.
2. Marinus, *Vie de Proclus*, éd. de M. Boissonade.
3. Opera Procli, t. I, p. 1.
4. *Vit. Isidor.*, Phot., cod. 242.

ce qu'il appelle des exemples de la faculté divinatoire de Jamblique et de son pouvoir de faire des prodiges. Dans ce siècle, tout le monde faisait des prodiges ou en voulait faire ; et les Alexandrins, moitié superstition, moitié calcul, n'étaient pas restés en arrière de leurs émules. Ici Jamblique, se promenant avec ses disciples, leur annonce qu'il va passer un convoi, et à l'instant un convoi se présente ; et Eunape a la bonne foi d'avouer que ce fut peut-être un effet de la bonté de son odorat plutôt que de sa vertu divinatoire [1]. Mais une autre fois, au bain, devant deux fontaines nommées l'une *Eros* et l'autre *Antéros*, il évoque en riant les génies de ces deux fontaines, et les deux génies sortent des eaux et entourent Jamblique de leurs petits bras. Ce trait, dit Eunape, fit taire l'incrédulité de ses disciples, qui dès lors se montrèrent dociles et confiants [2]. « On raconte, dit encore l'historien, beau-« coup d'autres choses bien plus étonnantes que je n'ai « pas voulu rapporter, pour ne pas mêler à une histoire « véridique des récits qui pourraient sembler fabuleux. « L'exemple même que je viens de citer, je me serais fait « scrupule de le rapporter, dans la crainte que ce fût un « conte, si je n'avais l'autorité d'hommes sensés qui eux-« mêmes avaient vu la chose. Quoi qu'il en soit, per-« sonne avant moi n'a fait mention de ce trait, et Édésius « m'a dit qu'il ne l'avait pas mis dans ses ouvrages et « qu'aucun autre écrivain n'avait osé le faire [3]. » Pour nous, qui avons quelque connaissance de l'époque d'Eunape, loin de nous étonner de sa crédulité, nous sommes

1. *Ibid.*, p. 14.
2. *Ibid.*, p. 15-16.
3. *Ibid.*, p. 16.

plutôt surpris de sa réserve, et nous ne pouvons guère l'expliquer qu'en nous rappelant que Théodose n'aimait pas que les païens fissent aussi des miracles.

Vient ensuite un récit de querelles assez mesquines entre Jamblique et un nommé Alipius, qui, par jalousie, adresse des questions embarrassantes à notre philosophe, lequel se venge de son rival en rendant justice à ses talents et même en faisant son éloge après sa mort [1]. Ni M. Boissonade ni Wyttenbach ne fournissent aucune lumière sur cet Alipius, et nous n'avons jamais lu ce nom autre part. A ce que dit Eunape, il était d'Alexandrie et y mourut très-âgé. Jamblique y mourut aussi après lui, selon Eunape; ce qui confirmerait l'opinion que ce fut à Alexandrie que Jamblique passa sa vie. Il laissa une nombreuse école [2]; c'est au milieu de ses élèves qu'est tombé Eunape dans sa jeunesse [3]. Ils se répandirent de tous côtés dans l'empire romain, et l'un des plus célèbres, Édésius, se retira à Pergame en Mysie, et y établit une école où fut élevé Chrysanthe, le premier maître d'Eunape. C'est depuis ce moment surtout que l'histoire d'Eunape gagne en authenticité tout ce qu'elle perd en grandeur, et devient d'autant plus curieuse qu'elle dégénère en mémoires domestiques, et ne contient plus que des détails minutieux, il est vrai, mais que l'on chercherait en vain ailleurs, et qui, réunis, ne laissent pas de jeter d'assez grandes lumières sur l'état du platonisme à cette époque, et indirectement sur toute l'histoire du temps

1. *Ibid.*, p. 17, 18, 19.
2. *Ibid.*, p. 19. Πολλὰς ῥίζας τε καὶ πηγὰς φιλοσοφίας.
3. *Ibid.* Ταύτης ὁ ταῦτα γράφων τῆς φορᾶς εὐτύχησεν.

Les seuls écrivains de l'antiquité qui fassent mention d'Édésius, sont, avec Eunape, Libanius et Simplicius [1]. Il faut qu'il ait été entraîné vers la philosophie par une vocation particulière ; car il était d'une grande famille de Cappadoce, et, pour se livrer à ses goûts, il eut à vaincre une vive résistance de la part de sa famille. Il la surmonta à force de patience [2], et fit un voyage en Syrie auprès de Jamblique, sous lequel il étudia [3] avec un succès égal à son zèle. Eunape assure qu'il ne resta pas fort au-dessous de son maître, à l'enthousiasme religieux près, que peut-être même il posséda sans oser le montrer, à cause des circonstances [4]. En effet, c'était alors le temps où Constantin, parvenu à l'empire, renversait les temples les plus célèbres de l'ancienne religion, et où les philosophes les plus distingués étaient forcés de se condamner au silence et de s'envelopper de mystère [5] ; ce qui empêcha Eunape d'acquérir la connaissance du fond de leurs doctrines avant l'âge de vingt ans. Aussi, après la mort de Jamblique, toute son école fut dispersée, et ses élèves se retirèrent où ils purent. Un d'eux, Sopater [6] d'Apamée, d'un caractère plus énergique et comptant plus sur lui-même, au lieu de se cacher, se présenta à la cour de

1. Liban. *Orat.* II, p. 17-18, éd. Bong. ; Simpl., *Commentaire sur les Catégories*, p. 1.

2. *Ibid.*, 19.

3. *Ibid.*, p. 20.

4. *Ibid.* Τὸ μὲν ἐπέκρυπτεν ἴσως Αἰδέσιος αὐτὸς διὰ τοὺς χρόνους.

5. *Ibid.* Πρὸς μυστηριώδη τινὰ σιωπὴν καὶ ἱεροφαντικὴν ἐχεμυθίαν.

6. *Ibid.*, p. 21 ; voyez Zosime, II, p. 40 ; Suidas, *v.* Σώπατρος Ἀπαμέος ; Sozomène, *Hist. eccles.*, liv. XV ; J. Lydus, *De Mensibus*, éd. Schow, p. 57 ; Julien, *Epist.* 19 *ad. Liban.*, p. 410. Le Sopater d'Apamée, auquel écrivit Libanius, est différent de celui-ci ; voyez la note de Wyttenbach, t. II, p. 71-72.

l'Empereur, qui le traita si bien que les nouveaux courtisans en prirent de l'ombrage et jurèrent sa perte. Constantin, pour peupler la nouvelle ville impériale, avait tiré de toutes les parties de l'Empire une foule immense qu'il était obligé de nourrir en faisant venir des vivres de l'Égypte, de la Syrie et de la Phénicie [1]. Il aimait, dit Eunape, les applaudissements de gens ivres qui pouvaient à peine se soutenir, et trouvait du plaisir à entendre répéter son nom par des bouches à peine capables de le prononcer [2]. A la moindre disette, la foule mécontente n'applaudissait plus. Les ennemis de Sopater, parmi lesquels était Ablabius [3], saisirent l'occasion d'une disette pour l'accuser auprès de l'Empereur : ils lui dirent que c'était Sopater qui avait retenu les vents et empêché les vaisseaux d'arriver, et le crédule Constantin le fit mettre à mort. Il est inutile d'ajouter combien les détails de cette narration sont invraisemblables, et avec quelle défiance il faut accueillir tous les récits d'Eunape qui se rapportent directement ou indirectement au christianisme. Mais ces récits, quelque altérés qu'ils puissent être par la passion, n'en sont pas moins intéressants pour celui qui veut tout connaître et entendre aussi le parti vaincu. D'ailleurs ils remplacent pour nous l'histoire politique d'Eunape, l'auteur se citant lui-même perpétuellement. Nous aurons donc soin de recueillir les passages les plus importants de ce genre qui se rencontreront au milieu des biographies d'Eunape.

1. *Ibid.*, p. 22 ; Zosime, II, 32 : Valois sur Socrate, *Hist. eccles.*, II, 13 ; Spanheim sur Julien, *Orat.* I, p. 78 ; Ritter sur le *Code de Théodose*, t. V, p. 74-75.

2. *Ibid.*, p. 22, 23.

3. *Ibid.*, p. 25-26 ; Zosime, II, 40.

Après la mort de Sopater, Édésius était le seul disciple célèbre qui restât de l'école de Jamblique. Il se fixa à Pergame [1] et céda ses fonctions de professeur en Cappadoce à un nommé Eustathe, dont Eunape nous raconte fort au long l'histoire [2], son crédit auprès de l'Empereur, son heureuse ambassade en Perse [3], l'intérêt que tout le parti païen et philosophique prenait à ses succès, et son mariage avec une femme extraordinaire nommée Sosipatra, sur laquelle Eunape nous fait les récits les plus fabuleux et les plus ridicules. Par exemple, elle prédit à son mari qu'elle en aurait trois enfants qui seraient tous malheureux, et ses prédictions s'accomplirent à la lettre [4]. Après la mort d'Eustathe, elle se retira à Pergame auprès d'Édésius, et nous passerons sous silence les détails étranges de sa vie domestique, pour nous occuper un moment du seul de ses enfants qui se soit distingué, Antonin [5]. Il se fit une grande réputation de vertu parmi les siens, et y passa pour un saint parce qu'il prédit des événements qui se réalisèrent après sa mort, la destruction du temple de Sérapis [6] et une persécution violente et géné-

1. *Ibid.*, p. 28.

2. *Ibid.*, p. 28-38.

3. Ammien Marcellin dit au contraire que cette ambassade n'eut aucun résultat. Amm. Marc., XVII, 14.

4. *Ibid.*, p. 37.

5. *Ibid.*, p. 41. C'est le seul endroit de l'antiquité où il soit mention de cet Antonin. Wyttenbach a très-bien montré, contre Carpzow, que l'Antonin cité par Zosime est un disciple d'Ammonius Saccas, dont parle Proclus dans son commentaire sur le Timée, liv. III, p. 187 ; il penche à croire que celui-ci pourrait être l'Antonin d'Alexandrie, cité par Suidas, t. I, p. 235, d'après Damascius.

6. Wyttenbach remarque que la destruction des temples égyptiens avait déjà été prédite dans les livres d'Hermès. Voyez la traduction latine attribuée à Apulée, *Discours d'Hermès à Asclepius*, p. 90 ; et saint Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 26.

rale qui ne laisserait subsister aucun temple, répandrait partout la désolation, et changerait « le plus beau pays « de la terre en un séjour de ténèbres [1]. » Ces prédictions furent trouvées véritables; et à peine avait-il quitté la vie, que, sous le règne de Théodose, Théophile, évêque d'Alexandrie, Évétius ou Évagrius, gouverneur civil, et Romanus, gouverneur militaire [2], détruisirent le culte païen à Alexandrie, et renversèrent le Sérapéum. Nous rapporterons ici, en l'abrégeant un peu, le récit d'Eunape, dont le ton, moitié amer et moitié ironique, trahit sous l'affectation du langage un ressentiment profond, et nous montre l'impression bizarre que faisaient sur l'âme des lettrés païens les grandes scènes populaires de la révolution chrétienne. « Des hommes, dit Eunape, qui « n'avaient jamais entendu parler de la guerre, s'atta- « quèrent bravement à des pierres, les assiégèrent en « règle, démolirent le Sérapéum et s'emparèrent des of- « frandes que la vénération des siècles y avait accumu- « lées. Vainqueurs sans combats et sans ennemis, après « avoir courageusement livré bataille aux statues et aux « offrandes, les avoir vaincues et dépouillées, ils firent la « convention militaire que tout ce qui aurait été volé se- « rait de bonne prise. Mais enfin, quelle que fût leur « bonne volonté, comme ils ne pouvaient emporter le « sol, ces grands guerriers, ces héroïques conquérants, « tout glorieux de leurs exploits, se retirèrent et se firent

1. *Ibid*, p. 41.

2. *Ibid*. p. 44. Θεοδοσίου μὲν τότε βασιλεύοντος, Θεοφίλου δὲ (Zosime, v, 28; heodoret, *Hist. eccl*, v 42,; Socrate, v, 16; Suidas, Σέραπις; Sozom. vii, 15) προστατοῦντος τῶν ἐναγῶν (les chrétiens), Εὐετίου δὲ (Εὐάγριος; Sozomène, vii, 15; *Cod. Theodos.*, L, xi) τὴν πολιτικὴν ἀρχὴν ἄρχοντος, Ῥωμανοῦ δὲ (*Cod. Theodos.*, *ibid.*,) τοὺς κατ' Αἴγυπτον στρατιώτας πεπιστευμένου...

« remplacer dans l'occupation du sol sacré par les moines, « c'est-à-dire par des êtres ayant de l'homme l'apparence, « vivant comme les plus vils animaux, et se livrant en « public aux actions les plus dégoûtantes, qu'il est im- « possible de rappeler. C'était pour eux un acte de piété « de profaner de toute manière ce lieu révéré : car, à « cette époque, quiconque portait une robe noire avait « un pouvoir despotique. Nous en avons parlé dans notre « histoire générale. Ces moines campèrent donc sur la « place du Sérapéum ; et alors, au lieu des dieux de la « pensée, on vit des esclaves et des criminels obtenir un « culte : à la place des têtes de nos divinités, on montrait « les têtes sales de misérables repris de justice ; on met- « tait un genou devant eux et on les adorait. On appe- « lait martyrs, diacres et chefs de la prière, des esclaves « infidèles déchirés par le fouet et tout sillonnés des « marques de leurs crimes. Tels étaient les nouveaux « dieux de la terre [1]. » Quelque outrées que soient les couleurs de ce tableau, il nous donne une idée de l'histoire politique d'Eunape, et nous montre combien il importerait de la retrouver.

Eunape, revenant à Antonin, nous le peint, sous la menace de la persécution, inflexiblement attaché au culte de ses pères, cachant sa vie dans une solitude près de

1. *Ibid.*, p. 44, 45. Wyttenbach, p. 147, recherche où était situé ce temple de Sérapis, à Alexandrie ou à Canope. Il pense qu'il était situé entre Canope et Alexandrie, et qu'il était commun à ces deux villes, hypothèse très-peu probable. Tous les auteurs cités dans la note précédente, auxquels il faut ajouter Damascius dans Suidas, *v.* Ὄλυμπος, placent à Alexandrie et non à Canope la scène que retrace ici Eunape ; Rufin, II, 26-29, la place à Canope. Il faut voir Jablonski, *Pantheon Egypt.*, II, 5, et V, 4. — Sur l'influence illégale et arbitraire des moines, voyez Godefroy sur le *Code de Théodose,* t. VI, part. I, p. 107.

Canope, exact observateur des rites dont il prédisait lui-même la chute, et faisant sa consolation et son bonheur de la contemplation des monuments qui ne doivent pas lui survivre[1]. Antonin, Eustathe et Sopater occupent dans la biographie d'Édésius plus de place qu'Édésius lui-même; et, sans dire où et comment mourut ce dernier, Eunape passe à la biographie de Maxime.

Rappelons au lecteur que jusqu'ici Eunape parle d'après les traditions qu'il a recueillies, mais que dès lors il a été le témoin oculaire de presque tout ce qu'il raconte, et qu'il a connu les personnages dont il écrit l'histoire. Ainsi il dit lui-même, au commencement de la vie de Maxime, qu'il a rencontré dans sa première jeunesse Maxime déjà vieux, et il en fait un portrait détaillé; mais il ne dit point de quel pays il était. Il avait pour frère Claudien[2], qui vint à Alexandrie et y enseigna, et Nymphidianus, qui professa avec éclat à Smyrne. On peut conclure de ce passage que Maxime n'était pas d'Alexandrie, puisque son frère Claudien n'en était pas; et de ce que Nymphidianus enseigna à Smyrne, il ne s'ensuit pas qu'il fût de cette ville ni lui ni son frère Maxime, comme l'a voulu Valois. Socrate et Ammien Marcellin disent que Maxime était d'Éphèse[3]. Il fut le maître, l'ami et le conseiller de Julien, et joua un grand rôle politique. Aussi tous les écrivains en parlent-ils, Suidas, Socrate, Sozo-

1. *Ibid.*, p. 42.

2. *Ibid.*, p. 47. Les critiques ne sont pas d'accord sur ce Claudien. Voyez Wyttenbach, 166, 167. Reinesius, cité par M. Boissonade, le donne pour le beau père du poëte Claudien. Une inscription grecque de Selden nous offre un Claudien, prytane à Smyrne avec une grande prêtresse Nauphydia. Boissonade, p. 287.

3. Socrate, *Hist. eccl.*, III, 1; Amm. Marc., XXIX, 1, p. 556; Valois, *ibid.*

mène, Libanius, Julien lui-même et Zosime [1]. On lui attribue le poëme περὶ καταρχῶν, publié par Fabricius [2], et Simplicius en cite un commentaire sur les catégories d'Aristote [3]. Sa vie dans Eunape est si importante, si étroitement liée à celle de Julien et à l'histoire de cette grande époque, que nous ne nous ferons pas scrupule d'en donner ici un assez long extrait, pour suppléer à la perte de l'histoire générale d'Eunape, d'où Eunape lui-même déclare qu'il a tiré la plus grande partie de cette biographie de Maxime.

Resté seul de la famille de Constantin, Julien fut, dès son enfance, entouré d'eunuques et de surveillants dont la principale mission était de le retenir dans la foi chrétienne [4]. Éloigné des affaires, Julien s'appliqua avec ardeur à l'étude, et Constance, selon Eunape [5], favorisa son goût par politique, aimant mieux le voir enfoncé dans des livres que pensant au trône qui lui appartenait. C'est là ce qui explique les facilités qui lui furent laissées de s'instruire : Julien en profita. Non content des livres, il visita tous les hommes distingués de son siècle : il ne pouvait manquer de venir à Pergame, où enseignait le plus célèbre des philosophes d'alors, Édésius, entouré d'une école florissante dans laquelle brillaient Maxime, Chrysanthe de Sardes, Priscus de Thesprotie ou de Molossie, et Eusèbe de Mindes, ville de Carie. Eunape nous a conservé les détails du séjour de Julien à Pergame. Il nous montre ce jeune homme dévoré de la soif de la science,

1. Suidas, *v.* Μάξιμος; Sozomène, d'après Socrate, v, 2; Libanius, *Epist.* 606; Julien, *Epist.* 15, 16, 32, 39; Zosime, iv, 2 et 15.

2. *Bibl. græc.*, t. VIII, p. 415; et l'édition d'Ed. Gerhard. Lipsiæ, 1820.

3. Simpl. *in Categ. Arist.*, p. 1.

4. Eunape, t. I, p. 47.

5. *Ibid.*, p. 47, 48.

sollicitant Édésius de lui donner des soins particuliers, indépendamment de ses leçons publiques qu'il suivait assidûment, et le vieux Édésius, épuisé par l'âge, regrettant de ne pouvoir servir un zèle aussi extraordinaire dans l'héritier présomptif du trône du monde. Il s'excuse de ne pouvoir plus être utile à celui qu'il appelle le fils aimable de la sagesse [1]. Il ne le loue pas d'avoir oublié qu'il est né prince, il l'exhorte à être plus qu'un homme [2]. A son défaut, il lui recommande ses élèves ; mais Maxime étant à Éphèse et Priscus en Grèce, Julien ne put s'attacher qu'à Eusèbe et à Chrysanthe. Chrysanthe n'avait qu'une âme avec Maxime [3], et était surtout remarquable par son enthousiasme religieux et ses recherches mystiques et théurgiques. Eusèbe [4] était un penseur plus sévère, et paraît s'être distingué dans l'école d'Édésius comme dialecticien. Il se moquait des prétendus miracles de ses collègues, et fit tous ses efforts pour détourner Julien de la route du mysticisme et de la théurgie [5]. Mais Julien, au lieu de l'écouter, s'attacha à Chrysanthe : il alla même avec lui à Éphèse, où était Maxime [6], et ce fut là qu'il se forma et devint ce qu'il resta toute sa vie. Ayant entendu dire qu'il existait en Grèce un vieux prêtre d'Éleusis, il alla le visiter ; et à cette occasion Eunape rapporte que c'est ce prêtre qui l'initia, lui Eunape, aux saints mystères, l'éleva au rang des Eumolpides [7], et

1. *Ibid.*, p. 48, 49. Τέκνον σοφίας ἐπήρατον.
2. *Ibid.*, p. 49.
3. *Ibid.*, p. 49.
4. Wyttenbach, p. 171, pense que c'est l'Eusèbe dont Stobée nous a conservé des fragments en ionien, et que ce ne peut être celui dont parle Ammien Marcellin, XIV, 7.
5. *Ibid.*, p. 49, 50, 51.
6. *Ibid.*, p. 51.
7. *Ibid.*, p. 52.

lui prédit qu'à sa mort il deviendrait grand prêtre à son tour, malgré la loi de l'institution qui défendait que tout homme initié à d'autres mystères et étranger montât jamais sur le trône de l'hiérophante. Eunape nous apprend encore que le culte d'Éleusis était celui de Mithra, puisqu'il emploie, pour désigner le prêtre athénien, tantôt le nom d'hiérophante des déesses, τῷ ταῖν θεαῖν ἱεροφάντῃ, tantôt celui de père de l'initiation de Mythra, πατὴρ τῆς Μιθρατικῆς τελετῆς [1]. Enfin il indique ici ce qu'il avait raconté avec étendue dans son histoire générale, à savoir, que ce furent les moines de la nouvelle religion, les hommes habillés de noir, dit-il, qui livrèrent à Alaric le passage des Thermopyles, et renversèrent, à l'aide de l'étranger, l'institution et les mystères d'Eleusis [2]. Julien se lia intimement avec ce vieux prêtre athénien ; et au retour de son expédition dans les Gaules, où Eunape assure [3] avec beaucoup d'autres historiens que Constance l'avait envoyé pour s'en défaire, et où il sut, à force de génie et de prudence, échapper à tous les piéges dressés contre sa vie et cacher son dévouement à l'ancienne religion ; lorsque enfin il prit le parti d'éclater et de détruire ce qu'Eunape appelle la tyrannie de Constance [4], il fit venir en Grèce ce même prêtre et lui fit part de ses desseins. Ils ne mirent dans leur secret que deux hommes, dit Eunape, Oribaze de Pergame et Évhémère l'Africain [5].

1. *Ibid.*, p. 52. Voyez l'excellente note de M. Boissonade, p. 500, 501; et celle de Wyttenbach, p. 183, 184.

2. *Ibid.*, p. 52, 53.

3. *Ibid.*, p. 53; Ammien Marcellin, XVI, 11; Socrate, *Hist. eccl.*, III, p. 137; Sozomène, V, 3, p. 484; Zonar., *Ann.*, XIII, 10; Zosime, III, 1; Liban. *Orat. Parental.* 17 (Fabric. Bibl. Gr., t. VII, 1re édit.); Julien, *Epist. ad Athen.*, p. 277.

4. *Ibid.*, p. 53, 54.

5. *Ibid.* p. 54.

Parvenu à l'empire, Julien renvoya en Grèce ce grand prêtre avec un pouvoir illimité et les forces nécessaires à la défense des temples et du culte. Il est fâcheux que, par un scrupule religieux [1], Eunape ne nous ait point dit le nom de ce prêtre. Quant à tous ces détails, ils ne sont nulle part ailleurs dans les historiens ; et il en est peu qui soient plus importants dans l'histoire du Bas-Empire, puisqu'ils éclairent la grande lutte du paganisme et du christianisme. Malheureusement nous n'avons aucun moyen de contrôler le récit d'Eunape ; il y règne une teinte de merveilleux qui sans doute n'est pas invraisemblable et peut tenir aux choses elles-mêmes, à l'imagination de Julien et à sa destinée extraordinaire ; mais nous ne pouvons nous empêcher de nous rappeler l'épisode romanesque de la vie de Porphyre, raconté par Eunape et démenti par Porphyre lui-même.

Quand Julien fut arrivé à l'empire, on conçoit avec quel empressement il appela auprès de lui ses amis de Pergame et d'Éphèse. Maxime et Chrysanthe délibérèrent ensemble sur ce qu'ils avaient à faire. Eunape nous a conservé leur entretien. Mon cher Maxime, lui dit Chrysanthe, non-seulement il faut rester ici, mais il faut même nous cacher. Chrysanthe, répondit Maxime, il me semble que tu oublies un peu les principes dans lesquels nous avons été nourris, et qui commandent au sage de ne point se décourager et trembler à la première apparence (car ils avaient fait en commun un sacrifice et consulté les dieux) ; il faut écarter les apparences contraires et forcer

1. Sur la loi de ne pas révéler le nom de l'hiérophante, voyez Valois, *Emend.*, liv. III, 15 ; et Villoison, *Mémoires de l'Académie des inscript.*, t. XLVII, p. 338.

le dieu de répondre favorablement[1]. Chrysanthe resta inflexiblement attaché à ses projets de solitude. Maxime lui fit écrire par Julien ; et celui-ci, sachant quelle était sur Chrysanthe l'influence de sa femme Mélite, cousine d'Eunape, lui écrivit de sa propre main une lettre où il la priait de déterminer son mari à venir le joindre. Enfin désespérant de vaincre sa résistance, il le nomma avec sa femme[2] souverain pontife de Lydie, leur laissant le pouvoir de choisir les autres ministres du culte. Maxime et Priscus se rendirent auprès de Julien. Maxime y jouit d'une faveur illimitée : il était de tous les conseils de l'Empereur et le voyait à toute heure du jour et de la nuit. Mais il paraît que son pouvoir l'enorgueillit, qu'il prit des habitudes d'élégance et de mollesse, et devint superbe et difficile. Au contraire, Priscus se conduisit avec une modération parfaite, résista à toutes les séductions, et conserva à la cour les mœurs et la simplicité d'un philosophe. Priscus et Maxime accompagnèrent Julien dans son expédition contre les Perses[3]; et il faut que tout ce cortége philosophique ait été en général bien hautain et bien ridicule, puisque Eunape lui-même est forcé de l'avouer. Après le désastre de l'expédition de Perse et la mort de Julien, qu'Eunape dit avoir racontées longuement dans son histoire générale[4], Jovien continua de bien traiter les favoris de son prédécesseur. Mais quand Valentinien et Valens parvinrent à l'empire, la scène changea ; Maxime et Priscus furent jetés en prison. Priscus absous re-

1. *Ibid.*, p. 55.

2. *Ibid.*, p. 56, 57. Sur les souverains pontifes, avant le christianisme et sous Julien, voyez Godefroy, *Code de Théodose*, t. IV, p. 483.

3. *Ibid.*, p. 57. Ammien Marcellin dit qu'ils assistèrent à sa mort et recueillirent ses dernières paroles sur l'immortalité de l'âme, xxv, 3.

4. *Ibid.*, p. 58

tourna en Grèce; mais pour Maxime, il avait soulevé trop de haines par sa conduite orgueilleuse pendant le règne de Julien, pour ne pas les retrouver ardentes et acharnées à sa perte quand le malheur fut venu. Il le supporta mieux qu'il n'avait supporté la prospérité : on le condamna à des amendes, on le vexa, on le tourmenta de toutes les manières. Eunape exagère sans doute, comme l'a remarqué Wyttenbach[1], en disant que le supplice des Peises, ἡ σκάφευσις, était peu de chose en comparaison des supplices qu'on lui infligea ; mais enfin il faut que la torture ait été poussée bien loin, puisque Maxime demanda à sa femme un breuvage qui le délivrât de ses ennemis et de la vie. En effet, elle acheta du poison et l'apporta dans la prison de son mari ; mais quand celui-ci le lui demanda, elle le prit elle-même. Eunape loue beaucoup le préfet d'Asie, Cléarque[2], qui fit cesser la persécution de Maxime, et lui fit rendre peu à peu une partie de ses biens. Maxime revint à Constantinople, et prouva l'innocence de ses études théurgiques[3], ce qui accrut l'estime publique, mais ranima l'envie. Faussement impliqué dans un complot, arrêté avec ses prétendus associés, et conduit à Antioche, où était l'Empereur, il réfuta devant le tribunal l'accusation portée contre lui ; et il aurait été absous, sans la lâche férocité de Festus qui s'empressa de le faire périr[4]. Telle fut la fin d'un homme

1. T. II, p. 205, 206.

2. Sur Cléarque, voyez Ammien Marcellin, xxvii. 9, et Wyttenbach, 210.

3. Si tel est le vrai sens de la phrase d'Eunape (T. I, p. 62; Boissonade, 324; Wyttenb., 221), il paraîtrait que Maxime aurait été accusé de magie. Voyez, contre la magie, les *Décrets des empereurs*, d'abord de Constance, années 357 et 358, puis de Lucius et Valentinien, *Code de Téodose*, liv. ix, tit. xvi.

4. *Ibid.*, 62, 63. Sur Festus, Amm. Marc., xxix, 1, 2, 3; Zosime, iv, 15; Godefroy, sur le *Code de Théodose*, t. VI, part. 2, p. 154.

dont les fortunes diverses représentent merveilleusement les vicissitudes de ces temps orageux.

Après Maxime, Eunape passe à la biographie de Priscus [1], dont il avait déjà eu occasion de parler dans la vie de Maxime. Priscus était réservé et, tout au contraire de Maxime, fort peu empressé à se mettre en avant. Il se distinguait par une mémoire rare et une connaissance approfondie des anciennes opinions. Il poussait l'aversion des disputes au point de renfermer le plus souvent ses propres opinions en lui-même et de les garder comme un avare garde son trésor [2]; il appelait des prodigues ceux qui manifestent à tout propos leurs sentiments; enfin il formait un véritable contraste avec tous ses condisciples de l'école d'Édésius, et avec Édésius lui-même, qui était d'une affabilité parfaite, et, ses leçons achevées, s'entretenait volontiers avec tout le monde à Pergame, même avec les plus ignorants, auprès desquels il trouvait encore le moyen de s'instruire. Priscus regardait cette facilité de mœurs comme une sorte de trahison envers la dignité philosophique [3]. Son extrême réserve eut du moins l'avantage de le soustraire aux persécutions après la mort de Julien. Il vécut solitaire dans les temples de la Grèce [4], et y parvint à une vieillesse très-avancée; car il ne mourut qu'à quatre-vingts ans passés, tandis qu'à cette époque beaucoup d'hommes distingués se tuèrent de désespoir [5] ou furent égorgés par les barbares [6]; par

1. Les auteurs qui ont parlé de Priscus sont Julien, *Epist.* 3 *ad Liban.*; Libanius, *Epist.*, 866, et selon Wyttenbach, *Epist.* 996 *et* 1019; Amm. Marc., xxv, 3.
2. *Ibid.*, 65.
3. *Ibid.*, p. 66.
4. *Ibid.*, p. 67.
5. *Ibid.*, p. 67.
6. *Ibid.*, 67. L'incursion des Goths en Grèce est de 396.

exemple, un nommé Protérius de Céphallénie et le peintre Hilarius de Bithynie, qui, au témoignage d'Eunape, rappelait quelque chose de la manière d'Euphanor.

Ici finit à peu près la série des philosophes, ou du moins elle est interrompue jusqu'à la biographie de Chrysanthe. L'intervalle est rempli par des rhéteurs et des médecins.

Les rhéteurs dont Eunape raconte la vie sont ceux qu'il trouva à Athènes, et sous lesquels il étudia pendant les cinq années de séjour qu'il fit dans cette ville. Le père de cette école de rhéteurs est Julien de Cappadoce, qui fleurit, et, dit Eunape, régna[1] à Athènes vers le temps d'Édésius. Ses disciples les plus célèbres furent Proærésius, Héphestion, Épiphanius de Syrie, Diophante l'Arabe, et Tuscianus[2]. La biographie de Julien renferme moins de détails sur Julien lui-même que sur Proærésius, qui hérita de sa renommée.

Proærésius est le maître chéri d'Eunape; aussi celui-ci lui consacre-t-il un très-long chapitre; il raconte les moindres circonstances de sa carrière de professeur, ses démêlés avec ses collègues, les obstacles qu'il eut à surmonter, enfin ses succès et la haute faveur dont il jouit à la fin de sa vie[3]. Mais il n'y a rien dans tout cela de fort instructif : on peut tout au plus s'y donner le spectacle de l'état déplorable où était tombée Athènes, privée de tout intérêt sérieux, réduite à assister à des jeux de bel esprit, à applaudir des exordes et des péroraisons, et des traits d'éloquence, tels que ceux qu'Eunape nous

1. *Ibid*, 68. Sur Julien, voyez la note de Wyttenbach, 250, 251.
2. *Ibid.*, 68. Il était de Lydie. Liban., *Epist.* 548, 551.
3. *Ibid.*, 73 95. Sur Proærésius, voyez la note de Wyttenbach, 366, 367.

rapporte avec un enthousiasme ridicule. Quand on voit à découvert la misère d'une pareille civilisation, on est moins tenté d'accuser les invasions des barbares, et l'on ne sait en vérité ce que serait devenu le monde sans le christianisme. La philosophie seule sollicite encore et soutient l'attention de l'ami de l'humanité, parce que, dans ses aberrations mêmes, il y a encore un peu de grandeur et de vie; mais partout où elle n'est pas, le paganisme ne présente que le spectacle d'une dégradation complète et les signes d'une dissolution inévitable. Nous parcourrons donc rapidement toutes ces biographies de rhéteurs, y signalant seulement les points qui ne seront pas tout à fait dépourvus d'intérêt. Dans la vie de Proærésius, il faut lire attentivement un passage sur le mode d'élection des professeurs de rhétorique à Athènes, et la répartition des élèves entre les différents professeurs, selon leur pays. Déjà Godefroy a tiré un assez grand parti de cet endroit dans son commentaire sur le code de Théodose [1]. Il ne faut pas négliger non plus quelques lignes où il est question d'un jurisconsulte nommé Anatolius, né à Béryte, ville qu'Eunape [2] appelle la mère de la jurisprudence. Il paraît que cet Anatolius [3] jouit d'un grand crédit à la cour de l'Empereur, et fut nommé préfet du prétoire. Dans une tournée qu'il fit en Grèce, Ana-

1. *Ibid.*, p. 79. Godefroy, sur le *Code de Théodose*, liv. XIII, titre III, p. 37-47. Cresoll, *in Theatr. rhetor.*, IV, 1, p. 576; Olearius ad Philost. p. 366; voyez aussi Lefevre (*Nouvelle Athènes*, p. 4) cité dans la note de M. Boissonade, p. 361. Sur l'admission au titre d'étudiant, voyez Wyttenbach, 280.

2. *Ibid*, p. 85; Bach., *Hist. jur.*, LIII. c. 11, 43; Villoison, *Acad des inscript.*, t. XLVII; Wolf sur la lettre 274 de Libanius, et Spanheim sur Julien, p. 120; Godef., *Cod. Théod.*, t. VI, p. 113.

3. *Ibid.*, 85. Voyez sur Anatolius, Godefroy, *Cod. Théod.*, t. VI, part. 2, p. 358; Valois, sur Amm. Marc., p. 243; Wernsdorff, sur Himérius, p. 296.

tolius vint à Athènes assister aux exercices littéraires, et il protégea puissamment Proæresius, qui, étendant de jour en jour sa réputation, fut appelé dans les Gaules par Constance César, puis envoyé à Rome, où on lui éleva une statue d'airain de grandeur naturelle, avec cette inscription : *Rome, reine du monde, au roi de l'éloquence*[1]. A la fin l'Empereur le laissa retourner à Athènes, en lui conférant de hautes dignités; mais Rome ne pouvant se passer de rhéteurs, redemanda Proæresius ou du moins un de ses disciples, et Proæresius lui envoya Eusèbe d'Alexandrie[2], homme qui était fait pour vivre à Rome, si l'on en croit Eunape, exercé dans l'art de flatter les grands et façonné à la corruption d'une capitale; du reste sans aucun talent oratoire, comme on pouvait l'attendre d'un Égyptien; car l'Égypte, dit Eunape[3], est si folle de poésie que le sérieux Hermès s'en est retiré. Il est aussi question dans cette vie de Proæresius d'un rhéteur nommé Musonius[4], qui fut exclu de sa chaire sous Julien, parce qu'il avait la réputation d'être chrétien. Proæresius mourut à Athènes, où il avait acquis une grande réputation, quoiqu'il n'y fût pas né : son pays était l'Arménie[5].

Après la biographie de Proæresius vient celle d'Épiphanius le Syrien, un des rivaux de Proæresius[6]; puis

1. *Ibid.*, p. 90; Libanius, *Epist.* 278 *ad Maxim.*

2. *Ibid.*, 91. Là finit le commentaire de Wyttenbach. M. Boissonade ne dit rien sur cet Eusèbe. Fabricius, *Bibl. græc.*, t. VII, p. 410, soupçonne que c'est le sophiste dont parle Photius, *Cod.* 134.

3. *Ibid.*, 92. M. Boissonade remarque très-bien qu'à ce compte l'Égypte était fort changée. Voyez Heyne, *Opuscul.*, t. I, p. 92.

4. *Ibid*, 92. Sur ce Musonius, voyez Wernsdorff sur Himérius, p. 472; Jons., *Hist. Phil.*, III, 7.

5. *Ibid.*, p. 78.

6. *Ibid.*, 93.

celle de Diophante l'Arabe, qui fit l'éloge funèbre de Proæresius[1]; celle de Sopolis, qui essaya d'imiter le caractère du style des anciens[2]; celle d'Himérius de Bithynie[3], qui passa quelque temps auprès de Julien, et, à la mort de l'Empereur, vint à Athènes recueillir l'héritage de Proæresius; « écrivain d'un style facile et harmonieux « et qui s'élève quelquefois à la hauteur d'Aristide[4]. » Eunape accorde à peine une ou deux phrases à Parnasius[5], qui fut aussi professeur, et ne manqua pas tout à fait de mérite. La biographie de Libanius est un peu plus longue; mais Eunape ayant raconté la meilleure partie de sa vie dans son histoire générale, à l'occasion du règne de Julien, n'a mis ici que des détails d'un faible intérêt. Cependant on ne peut nier qu'il ne caractérise Libanius avec exactitude. Son vrai talent, selon Eunape, était l'ironie[6]; il avait aussi la plus grande aptitude aux affaires[7]. On lui proposa les plus hautes dignités, qu'il refusa[8]. Il était d'Antioche en Célésyrie; il avait été élevé à Athènes sous Diophante; il visita Constantinople, mais il vécut et mourut à Antioche[9]. Restent deux autres biographies de rhéteurs, celle d'Acacius, né à Césarée en Palestine[10], contemporain de Libanius et auquel celui-ci dédia son traité περὶ εὐφυΐας, et celle de Nymphidianus de

1. *Ibid.*, 93; voyez la note de M. Boisson., p. 388, 389.
2. *Ibid.*, 94; Liban. *Epist.*, 881.
3. *Ibid.*, 95, voyez Wernsdorff.
4. *Ibid.*, 95.
5. *Ibid.*, 95.
6. *Ibid.*, 98.
7. *Ibid.*, 99.
8. *Ibid.*, 100.
9. *Ibid.*
10. *Ibid*, 101

de Smyne[1], frère du philosophe Maxime, et lui-même philosophe distingué, qui participa à la fortune de son frère sous Julien et remplit un emploi de secrétaire à la cour impériale.

Voilà les rhéteurs dont Eunape a écrit l'histoire; les médecins sont Zénon, Magnus, Oribaze et Ionicus. Le premier est le maître de tous les autres : il était de Chypre[2], et contemporain de Julien et de Proærésius. Il paraît que Magnus était meilleur professeur que praticien : on établit pour lui une école de médecine à Alexandrie[3]. Ionicus de Sardes[4] ne fut pas seulement un médecin du plus grand mérite, mais il cultiva avec soin l'art oratoire, la logique et la poésie. Il y eut aussi en Gaule à cette époque un médecin célèbre nommé Théon[5]; mais celui qui éclipsa tous les autres est Oribaze, né à Pergame[6] et élevé à Athènes, auditeur de Zénon et condisciple de Magnus[7]. Il ne resta pas étranger aux mouvements politiques de son temps. Sous le manteau de médecin, il fut le confident de Julien, et ne contribua pas peu à l'élever à l'empire[8]; mais après Julien il expia sa faveur passée par la confiscation de ses biens, la proscription et l'exil chez les barbares[9]. Ce fut là précisément qu'Ori-

1. *Ibid.*, 101, 102.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, 102, 103; voyez la note de M. Boisson., 411, 412.
4. *Ibid.*, 106, 107.
5. *Ibid.*, 107.
6. *Ibid.*, 103; selon Suidas, il était de Sardes.
7. *Ibid.*, 104.
8. *Ibid.*, 104. C'est ainsi, selon nous, qu'il faut entendre la phrase d'Eunape, malgré l'hésitation de M. Boissonade, qui ne voudrait pas qu'un médecin et un homme de lettres se fût si fort mêlé de politique. Voyez la lettre de Julien aux Athéniens, p. 277, εἰς ἰατρὸς...., et la lettre d'Oribaze à Julien, dans Photius, *Cod.* 217.
9. *Ibid.*, 104.

baze montra toute la force de son caractère et les ressources de son talent. Des guérisons miraculeuses le rendirent si célèbre chez ces barbares, et le mirent en telle faveur auprès de leurs chefs, que les empereurs romains se lassèrent de persécuter un tel homme, et lui permirent de retourner dans sa patrie, où il fut rétabli en possession de tous ses biens[1]. Il vécut heureux ; il vit encore, dit Eunape, au moment où j'écris, et je souhaite qu'il vive longtemps[2]. Après cette digression sur les rhéteurs et les médecins, Eunape s'avertit lui-même qu'il est temps de revenir aux philosophes.

Mais les philosophes, à cette époque, étaient plus rares que les rhéteurs, et avant de reprendre une nouvelle vie à Athènes sous les auspices de Syrien et de Proclus, l'école néoplatonicienne semble épuisée et près de s'éteindre avec Épigonus ou Épigonius de Lacédémone[3], et Béronicianus de Sardes[4], qui ont à peine laissé quelques traces dans l'histoire. Le seul philosophe de cet âge est Chrysanthe, auquel Eunape consacre un chapitre de quelque étendue, dicté par la reconnaissance et des sentiments particuliers. Chrysanthe était un parent d'Eunape, qui prit soin de sa première jeunesse, l'envoya étudier à Athènes, et le reçut chez lui à son retour en Lydie. C'est lui qui engagea Eunape à écrire la vie de ses contemporains les plus illustres. Élève d'Édésius avec Priscus et Maxime, nous avons vu avec quelle sagesse il refusa de

1. *Ibid.*, 103.
2. *Ibid.*, 105.
3. *Ibid.*, 120. Eunape : [illegible] Amm. Marc. parle d'un Épigonius, è *Lycia philosophus*, XIV, 7, et Valois veut que ce soit le philosophe d'Eunape.
4. *Ibid.*, 120. Est-ce celui qui est cité dans la troisième lettre de [illegible] ?

s'engager dans les orages politiques, et ne se laissa point éblouir par l'éclat des succès passagers de Julien. Eunape confirme ici tout ce qu'il nous en avait déjà appris, par une foule de détails qui ne sont pas toujours aussi importants pour le lecteur moderne qu'ils pouvaient le paraître à la piété et à la reconnaissance d'Eunape. Nous n'extrairons de ce panégyrique assez long que les traits les plus saillants. Chrysanthe était d'une famille de sénateurs, petit-fils d'Innocentius[1], qui jouit d'une grande autorité auprès des empereurs, et écrivit plusieurs ouvrages en latin et en grec, où se montraient, au rapport d'Eunape, un jugement et une sagacité peu commune. Après avoir étudié sous Édésius toutes les doctrines antiques et parcouru le champ entier de la philosophie d'alors, il s'appliqua particulièrement « à cette « partie de la philosophie que cultivèrent Pythagore et « son école, Archytas, Apollonius de Thyane et ses adora- « teurs[2], » c'est-à-dire que Chrysanthe fut plus théologien que philosophe ; et de la théologie à la théurgie, dans ce siècle, il n'y avait qu'un pas : aussi nous avons déjà vu que, pour savoir s'ils devaient se rendre à l'invitation de Julien, Chrysanthe et Maxime consultèrent les prodiges. L'ambitieux Maxime s'obstinait à repousser les apparences défavorables, et voulait faire sans cesse de nouvelles expériences et comme arracher d'heureux augures. Chrysanthe, plus docile ou plus clairvoyant, se sépara de Maxime et se refusa à toutes les sollicitations de Julien. Nommé grand prêtre en Lydie, au lieu d'imiter le zèle outré de presque tous les autres dépositaires

1. *Ibid.*, 108, Amm. Marc. parle d'un Innocentius, XIX, 11.
2. *Ibid.*, p. 109.

du pouvoir impérial et de se faire l'instrument d'une réaction momentanée, il se garda d'opprimer les chrétiens [1], et son administration fut si modérée qu'on s'aperçut à peine en Lydie de la restauration de l'ancienne religion. Aussi quand la révolution chrétienne reprit son cours, tout se passa doucement et sans troubles. Chrysanthe était généralement admiré, et rappelait le Socrate de Platon que, dès sa jeunesse, il avait pris pour modèle [2]. On ne pouvait être plus simple dans ses manières, d'un commerce plus facile et d'une affabilité plus parfaite, quoiqu'il fût très-attaché à ses opinions et au culte de ses pères. Il mourut dans une vieillesse avancée, étranger aux événements publics, et uniquement occupé du soin de sa famille. Il supporta la pauvreté plus aisément que d'autres la fortune ; adorateur fidèle de l'ancien culte, il ne cessait de lire les anciens philosophes, et il écrivit dans sa vieillesse plus d'ouvrages que beaucoup de jeunes gens n'en ont lu [3]. Malheureusement aucun de ces ouvrages n'est venu jusqu'à nous. Eunape ne donne le titre d'aucun d'eux, et il n'en est fait mention dans aucun auteur de l'antiquité.

Telles sont les vies des sophistes d'Eunape ; on ne peut nier qu'elles ne renferment beaucoup de renseignements importants pour l'histoire générale et l'histoire de la philosophie, et qu'elles n'aient l'avantage de nous familiariser avec les hommes d'une école et d'une époque trop ignorées. Ne nous récrions pas contre les superstitions d'Eunape ; car elles appartiennent à son siècle, et sont

1. *Ibid.*, p. 111.
2. *Ibid.*, p. 113.
3. *Ibid.*

communes à ses ennemis comme à ses amis. Il ne faut pas oublier non plus que son fanatisme et sa partialité historique, tout en imposant de graves précautions à la critique moderne, lui fournissent en même temps de nouvelles et utiles données. La passion des uns sert de contrôle et de contre-poids à la passion des autres. Il est curieux aujourd'hui d'entendre sur ce grand débat la voix de l'un des derniers défenseurs de la cause perdue. On pardonne même à cette voix d'être souvent injuste, parce qu'elle est celle d'un vaincu ; et la situation de cet homme du quatrième siècle, de cet ami d'Oribaze et de Chrysanthe, obligé de cacher sa foi dans l'obcur asile d'une société secrète, se retirant d'un monde qu'il ne peut comprendre et qu'il abandonne aux révolutions et aux barbares, cette situation a quelque chose de touchant encore, même à la distance de quinze siècles, et répand un intérêt singulier sur ce petit livre, écrit par un prêtre et un sophiste païen d'un esprit ordinaire en l'honneur de quelques lettrés ses contemporains, restés fidèles comme lui à une religion et à une philosophie expirantes.

PROCLUS.

COMMENTAIRE SUR LE PREMIER ALCIBIADE.

INITIA PHILOSOPHIÆ AC THEOLOGIÆ *ex Platonicis fontibus ducta, sive Procli et Olympiodori in Platonis Alcibiadem commentarii; ex codd. manuscr. nunc primum edidit* Fried. Creuzer., Francofurti ad Mœnum; pars prima 1820, pars secunda 1821.

Quoiqu'on ait, dans ces derniers temps, attaqué avec des raisons assez spécieuses l'authenticité du *Premier Alcibiade*[1], l'école platonicienne a toujours regardé ce dialogue comme appartenant à Platon et comme un de ses meilleurs ouvrages, et même comme celui qui sert d'introduction à tous les autres, et pour ainsi dire de degré pour arriver jusqu'au sanctuaire de sa philosophie. En effet, l'*Alcibiade* traite de la nature humaine; or, c'est avec nous-mêmes et les facultés dont nous sommes doués que nous étudions et connaissons toutes choses. S'ignorer soi-même, c'est ignorer le seul instrument dont on puisse se servir; c'est ignorer la mesure de ses forces, par conséquent se condamner à les employer aveuglément et s'exposer à mille égarements. La connaissance de nous-mêmes est donc la condition de toute connaissance régulière[2]. Il y a plus : nous ne pouvons nous faire aucune idée ni de la cause première ni de la substance

1. Voyez contre l'authenticité de l'*Alcibiade*, Boeckh, dans l'édition de Buttmann, p. 210; Schleiermacher, *Platon's Werke Einleitung zu Alcibiades*, t. Ier; Ast, *Platon's Leben und Schriften*, p. 456; et, en faveur de l'authenticité de ce dialogue, Thiersch, *Wien-Jahrbücher*, 1818, vol. III, p. 59; Socher, *Ueber Platon's Schriften*, p. 112-118; et notre *Argument de l'Alcibiade*, trad. française de Platon, t. V.

2. T. IV, p. 11, 49, 101, etc., et les Cours, *passim*.

infinie, si nous ne nous faisons une idée claire de ce que c'est qu'une cause et une substance ; et cette idée, rien ne peut d'abord nous la donner que nous-mêmes. C'est en nous, c'est dans le sentiment de notre activité volontaire et libre, et dans le sentiment de l'existence une et permanente que cette activité constitue, que nous puisons les notions de substance et de cause qu'une induction sublime, fondée sur une observation d'autant plus sûre qu'elle nous est plus intime, transporte immédiatement et au monde extérieur dont elle nous révèle les forces limitées mais réelles, et à celui au delà duquel il n'y a plus rien à chercher en fait de cause et en fait de substance, et qui est l'existence et l'activité éternelle et absolue[1]. Ainsi, soit quand on entre dans le fond des choses, soit quand on s'arrête à la question préliminaire de toute sage philosophie, celle de la méthode, on reconnaît que l'étude de la nature humaine est la préparation nécessaire à toute connaissance légitime, et que la psychologie sert de base à l'ontologie et à la théologie elle-même. Voilà ce qui peut expliquer comment M. Creuzer a donné à une édition de deux commentaires sur le *Premier Alcibiade* le titre d'*Initia philosophiæ ac theologiæ*.

Nous ne nous occuperons pour le moment que de la première partie de cette édition, c'est-à-dire du commentaire de Proclus. Marsile Ficin avait traduit en partie ce commentaire[2] ; Bentley[3], Fabricius[4] et Gessner[5] en citent

1. 1re série, t. I, p. 218, t. II, p. 74, etc.
2. Venise, 1497, 1503, 1516. Lugduni, 1549.
3. *Epist. ad Mill.*, p. 5 sq.
4. Sext. Empiric. p. 397.
5. *Fragmenta Orph.*, p. 407 ; éd. Hermann, p. 507

quelques passages. M. Creuzer en avait donné un fragment considérable à la suite de son édition du chapitre de Plotin sur la *beauté*[1]. Enfin l'auteur de cet article le publia tout entier dans sa collection complète des œuvres inédites de Proclus d'après les manuscrits de la bibliothèque royale de Paris[2]. Mais heureusement pour Proclus, presque simultanément l'édition de Francfort, en comblant les vœux des amis de la philosophie ancienne, exprimés par l'éditeur français lui-même, vint répandre sur les pages obscures du philosophe alexandrin toutes les lumières de l'érudition allemande et d'une expérience consommée. Un peu plus avancés dans la connaissance de la philosophie grecque que nous ne l'étions à cette époque, c'est aujourd'hui pour nous une récompense suffisante de nos premiers efforts, d'avoir pu nous rencontrer, à notre début, dans la même pensée et sur la même route que M. Creuzer, et d'avoir fait nos premières armes avec un vétéran couvert de gloire. Et certes nous ne croyons pas faire ici un grand acte de modestie, en cédant l'honneur de cette première journée à un pareil adversaire, et en avouant loyalement que l'édition de Paris ne vaut pas celle que nous annonçons.

M. Creuzer a eu à sa disposition dix manuscrits, trois de la bibliothèque de Munich[3], un de Venise[4], un de

1. Heidelberg, 1814, p. 77-126.

2. *Procli opera inedita*, etc., 6 vol. 1820-1827.

3. N° 455, du xve siècle; n° 507, du xvie siècle; n° 403, du xve siècle. Hardt, dans son Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque royale de Munich, t. IV, parle d'un manuscrit, n° 98, qui n'y est plus.

4. M. Creuzer ne donne sur ce manuscrit de Venise aucun détail, ni le numéro, ni l'âge.

Hambourg[1], un du Vatican[2], un de Leyde[3], avec trois fragments tirés d'un manuscrit de Darmstadt[4] et de deux manuscrits du Vatican[5]. Malheureusement tous ces manuscrits ensemble ne complètent pas le commentaire de Proclus, qui, dans les plus étendus, ne va guère que jusqu'à la moitié de l'*Alcibiade*. De plus, tous ces manuscrits sont défectueux; tous sont remplis de lacunes, peu considérables, il est vrai, mais très-fréquentes, surtout sur la fin; et ceux qui ont un peu moins de lacunes que les autres ont des leçons plus vicieuses. Il semble donc que la raison et la nécessité demandaient que le texte fût constitué, non sur un seul manuscrit, mais sur la collation de tous, de sorte que les lacunes des uns étant comblées par les autres, et les mauvaises leçons de ceux-ci réparées par les meilleures de ceux-là, la totalité des manuscrits donnât ce qu'on n'aurait pu tirer du meilleur pris isolément, à savoir, le vrai texte, ou le texte probable de Proclus. En effet, telle doit être une édition vraiment critique; et nous regrettons que M. Creuzer se soit contenté de publier les matériaux d'une édition définitive, au lieu de la faire lui-même, et que, pouvant tirer un excellent texte de tous ces manuscrits réunis et comparés, il se soit résigné à prendre pour base celui de Leyde,

1. N° C. 15, apporté à Hambourg par L. Holsténius, copié de sa main sur les manuscrits du cardinal Barberini, et collationné sur un manuscrit de Peiresc.

2. N° 1032. C'est le plus ancien de tous les manuscrits de Proclus sur l'Alcibiade.

3. N° 24, récent.

4. Du XIIIe ou XIVe siècle, dit M. Creuzer dans sa *préparation* au chap. de Plotin sur *la beauté*, p. 158.

5. Vaticano-Palatin, n° 65. Vaticano-Ottobonien, n° 241.

qui est très-défectueux, sauf à le rectifier dans les notes par les variantes des autres manuscrits. Il en résulte qu'à moins de faire sur l'ouvrage de M. Creuzer, sur son texte et sur ses notes, précisément le travail d'un homme qui voudrait lui-même donner une édition nouvelle de ce commentaire de Proclus, on est réduit à un texte perpétuellement vicieux et qui peut induire dans toute sorte d'erreurs. M. Creuzer prétend que c'est l'usage de toute édition *princeps* d'être ainsi fondée sur un seul manuscrit; mais d'abord nous avons bien quelques raisons pour ne pas regarder l'édition de Francfort comme la vraie édition *princeps*, puisque cette édition en cite une autre; ensuite, si les premiers éditeurs ne donnent souvent qu'un seul manuscrit, c'est qu'ils n'en ont pas davantage. Enfin, on peut, à la rigueur, concevoir ce procédé quand il y a un manuscrit célèbre, ou supérieur à tous les autres et par son antiquité et par la bonté de ses leçons, ou lorsqu'il s'agit d'un auteur classique dont la diction inspire un respect si religieux qu'on se contente de donner le texte ordinaire et de rapporter en note les leçons diverses les plus minutieuses, sans oser se prononcer entre elles, ou du moins sans oser introduire dans le texte celles qui paraissent préférables. Mais ici nous avons affaire à un philosophe du cinquième siècle, dont le style est estimable sans doute pour le temps, mais ne peut imposer à la critique aucun scrupule superstitieux. D'autre part, le manuscrit de Leyde n'est ni plus célèbre, ni plus ancien que les autres; il est même inférieur à celui du Vatican, car s'il présente un peu moins de lacunes, ses leçons sont généralement beaucoup plus défectueuses, et, au lieu du petit nombre de secours

que possède ordinairement un premier éditeur, M. Creuzer avait en sa main ce qu'un dernier éditeur se trouverait trop heureux d'avoir pu recueillir, une collation de dix manuscrits. Si M. Creuzer cherche des exemples autour de lui, il n'en trouvera pas qui le justifient. Si M. Ast et M. Stalbaum [1], les seuls qui, dans ces derniers temps en Allemagne, avec M. Creuzer, aient publié des manuscrits grecs philosophiques, ont pris pour base de leur texte un seul manuscrit, c'est faute d'en avoir plusieurs. En Italie, M. Mai peut donner la même excuse; mais quiconque a pu faire autrement n'a certainement pas manqué de le faire, et n'a pas abandonné à un futur éditeur la tâche qu'il pouvait remplir lui-même et l'honneur d'une édition critique et définitive. Nous ne citerons pas à M. Creuzer notre propre exemple pour le commentaire de Proclus sur le *Parménide*, où, n'ayant que les quatre manuscrits de la bibliothèque royale de Paris, nous n'avons pas hésité à choisir entre les leçons de ces quatre manuscrits, et à essayer d'en tirer le meilleur texte possible. Mais nous lui proposerons un exemple qu'il ne récusera pas sans doute, celui de M. Boissonade, qui, dans son édition *princeps* du commentaire de Proclus sur le *Cratyle* [2], a, malgré sa circonspection ordinaire, employé librement les deux manuscrits qui étaient à sa disposition, et, sans s'assujettir à aucun d'eux, les a fait concourir à l'établissement du texte légitime.

1. Dans son édition du *Phèdre*, Leipzig, 1810, M. Ast a publié le Commentaire inédit d'Hermias sur le *Phèdre*; et M. Stalbaum a publié celui d'Olympiodore sur le *Philèbe*, dans son édition de ce dialogue, Leipzig, 1820.

2. *Procli Scholia in Cratylum*, Leipzig, 1820.

Au reste, nous laisserons ici de côté les discussions philologiques qui se rapporteraient plus à l'éditeur ou aux éditeurs de Proclus qu'à Proclus lui-même, et ne seraient guère à leur place, quand il s'agit d'un ouvrage très-célèbre, mais très-peu connu, et sur lequel l'attente du monde savant, depuis longtemps excitée, a besoin d'être satisfaite. On veut savoir ce que renferme ce vieux monument, soit sur les idées philosophiques de Proclus et de l'école à laquelle il appartient, soit sur le système mythologique que les Alexandrins mêlaient sans cesse à leurs spéculations, soit enfin sur toute l'histoire de la philosophie grecque, où il y a encore tant de lacunes. C'est sous ce dernier rapport que nous étudierons spécialement ce commentaire. Nous rechercherons soigneusement toutes les données historiques qu'il peut contenir, toutes les lumières nouvelles qu'il peut jeter sur les systèmes philosophiques antérieurs et contemporains.

De toutes les époques de la philosophie ancienne, celle qui manque le plus de monuments positifs, est la première qui s'étend jusqu'à Socrate; cette époque, où l'esprit grec, sortant peu à peu des liens de l'Orient, et des mythes étrangers qui entourent son berceau, se cherche, pour ainsi dire, lui-même, et prélude par toute sorte de tentatives plus ou moins heureuses, à la pureté et à la sévérité qui le caractérisent, lorsqu'il est arrivé enfin à sa véritable forme dans la seconde époque de la philosophie, sous les auspices de Platon et d'Aristote. La première [1] est un pénible enfantement de la seconde, période de tâtonnements dont les monuments rares

1. Sur la première époque de la philosophie grecque, voyez 2e série, t. II, leç. VII, p. 160-170.

et fragiles n'étaient pas de nature à traverser les siècles. En effet, c'étaient la plupart du temps des poëmes que leur auteur confiait à la mémoire de quelques amis, ou renfermait dans le secret d'un temple ou d'une école. Les Ioniens se distinguent par le goût de la liberté; ils aiment la publicité, font des expériences, imaginent des hypothèses, et, sans abandonner la poésie, commencent la prose. Mais la gravité dorienne s'enveloppe encore de mystères, n'écrit qu'en vers, et retient les habitudes de l'esprit sacerdotal et oriental. C'est par là précisément que l'école pythagoricienne était chère aux Alexandrins, qui dans leur prétention de réunir la philosophie et la mythologie, la Grèce et l'Asie, devaient surtout porter leurs regards vers le système et le temps où elles n'étaient pas encore nettement séparées. Aussi est-ce à eux que l'on doit d'avoir sauvé beaucoup de fragments précieux de ces premiers âges; on les accuse même d'en avoir fait eux-mêmes, quand ils n'en trouvaient pas, ou d'avoir arrangé et développé à leur manière le petit nombre de sentences ou de vers échappés au naufrage. Cette accusation porte particulièrement sur une partie des *poésies orphiques*, et sur ces autres poésies sacrées, attribuées à Zoroastre et nommées *oracles chaldaïques*, parce qu'elles ont la forme d'oracles, qu'elles passaient pour être venues originairement de l'Orient, et représentaient aux Grecs ce qu'ils appelaient la *sagesse étrangère*. Quoi qu'il en soit de l'authenticité de ces poésies, il demeure certain que, pures ou altérées, arrangées en partie ou même totalement controuvées, les idées fondamentales qu'elles expriment n'appartiennent point à leurs rédacteurs alexandrins,

et remontent traditionnellement à la plus haute antiquité. La forme peut en être plus ou moins récente, même dans ses archaïsmes affectés, mais le fond est certainement antique. Aussi la critique moderne, qu'on n'accusera pas de complicité avec les Alexandrins, a-t-elle recueilli les moindres parcelles de ces débris curieux ; et même, à défaut de fragments nouveaux, elle a rassemblé avec le scrupule le plus minutieux toutes les variantes de quelque intérêt qui pouvaient la conduire à mieux comprendre ces textes obscurs et à les bien constituer. Nous citerons donc ici tous les fragments orphiques que contient ce commentaire de Proclus.

Page 64 et 65. *Le Théologien des Grecs appelle l'amour aveugle :*

Nourrissant dans son cœur l'aveugle, l'indomptable amour.

Ποιμαίνων πραπίδεσσιν ἀνόμματον, ὠκὺν Ἔρωτα.

Pape 74. *Dans Orphée, Jupiter dit à son père Kronos :*

Guide notre race, invincible démon.

Ὄρθου δ' ἡμετέρην γενεὴν, ἀριδείκετε δαῖμον.

Page 66. *Le Théologien dit :*

Le mol amour et l'intelligence funeste.

Ἁβρὸς Ἔρως (φησὶν) καὶ μῆτις ἀτάσθαλος.

Et ailleurs :

Ceux auxquels s'attache ce puissant démon, il les poursuit sans cesse.

Οἷσιν ἐπεμβεβαὼς δαίμων μέγας αἰὲν ἐπ' ἴχνη.

Et ailleurs :

L'intelligence, la première puissance productive, et le charmant amour.

Καὶ μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής.

Ailleurs encore :

Une seule puissance, un seul démon, maître souverain de toutes choses.

Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο μέγας ἀρχὸς ἁπάντων.

Page 83. *Et comme Orphée représente Bacchus sous la direction d'Apollon qui le détourne de se mêler aux Titans et l'empêche d'être détrôné, de même...*

Καί μοι δοκεῖ, καθάπερ Ὀρφεὺς ἐφίστησι τῷ βασιλεῖ Διονύσῳ τὴν μονάδα τὴν Ἀπολλωνιακὴν, ἀποτρέπουσαν αὐτὸν τῆς εἰς τὸ Τιτανικὸν πλῆθος προόδου καὶ τῆς ἐξαναστάσεως τοῦ βασιλείου θρόνου καὶ φρουροῦσαν αὐτὸν ἄχραντον ἐν τῇ ἑνώσει, κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ ὁ Σωκράτους δαίμων περιάγειν μὲν αὐτὸν εἰς τὴν νοερὰν περιωπὴν, ἐπέχειν δὲ τῶν πρὸς τοὺς πολλοὺς συνουσιῶν. Καὶ γὰρ ἀνάλογον ὁ μὲν δαίμων ἐστὶ τῷ Ἀπόλλωνι, ὀπαδὸς ὢν αὐτοῦ, ὁ δὲ Σωκράτους λόγος τῷ Διονύσῳ.

Page 219-220. *La loi est le conseiller de Jupiter, comme dit Orphée :*

Πάρεδρος γὰρ ὁ νόμος τοῦ Διὸς, ὥς φησιν ὁ Ὀρφεύς.

Ruhnken, dans ses recherches sur les commentateurs de Platon, avait déjà trouvé ces fragments orphiques dans ce commentaire alors inédit de Proclus ; des mains de Ruhnken ils passèrent dans celles d'Ernesti, puis dans celles d'Hamberger, qui les ajouta à l'édition de Gessner. Hermann les a reproduits dans la sienne, pages 507-508, *Fragment. Orph. inedit.* Bentley, *Epist. ad Mill.*, en avait, de son côté, cité quelques vers. De ces passages, les deux derniers, le premier et deux vers du troisième ne nous ont été conservés que par ce commentaire; les autres vers, Ὄρθου δ' ἡμετέρην...[1], Καὶ μῆτις...[2], Ἓν

1. Proclus, *sur le Timée*, IIe part., p. 65.

2 Proclus, *sur le Timée*, IIe part., p. 102, IIIe part., p. 136. Eusèbe, *Præparat. evangel.*, III, 9.

κράτος... [1] se rencontrent aussi dans d'autres ouvrages de Proclus, et dans plusieurs autres auteurs. Nous remarquerons seulement que la leçon ἐπ' ἴχνη, au lieu de ἐπίσχῃ, donnée par Gessner et Bentley, est ici confirmée par le manuscrit du Vatican, D., et les deux manuscrits de Munich, A. B.; et la leçon ἐπεμβεβαώς, que donnent Bentley et le manuscrit de Paris, par les manuscrits C. E. de M. Creuzer.

Pour épuiser les documents orphiques que fournit ce commentaire de Proclus, il faut encore faire connaître un fragment qui ressemble beaucoup, il est vrai, à un des fragments précédents, mais qui contient un demi-vers remarquable :

P. 253. **Là est Jupiter qui voit tout et le mol Amour,**

Καὶ γὰρ μῆτίς ἐστι πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπὴς, καὶ ὁ Ἔρως πρόεισιν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ συνυπέστη τῷ Διῒ πρώτως ἐν τοῖς νοητοῖς· ἐκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς ὁ πανόπτης ἐστὶ καὶ ἁβρὸς Ἔρως, ὡς Ὀρφεύς φησιν.

L'expression Ζεὺς ὁ πανόπτης ne se trouve guère que là et dans le commentaire de Proclus sur le *Timée*, IIe part., p. 102.

Quant aux oracles chaldaïques, voici ceux qui sont cités dans ce commentaire sur l'*Alcibiade* :

P. 26. **Le Père a mis dans toute chose le lien enflammé de l'amour.**

Πᾶσι γὰρ, ὡς τὰ Λόγιά φησιν, ἐνέσπειρεν ὁ πατὴρ δεσμὸν πυριβριθῆ Ἔρωτος.

P. 40. **Ne regardez pas les dieux que le corps ne soit purifié.**

Διὸ καὶ οἱ θεοὶ παρακελεύονται μὴ πρότερον εἰς ἐκείνους βλέπειν, πρὶν ταῖς ἀπὸ τῶν τελετῶν φραχθῶμεν δυνάμεσιν,

[1] [illegible], *in Timaeum*, IIIe part., p. 174. Eusèbe, *Praeparat. evangel.*, [illegible] Clem. Alex., *Stromat.*

Οὐ γὰρ χρὴ κείνους σε βλέπειν, πρὶν σῶμα τελεσθῇς.

Καὶ διὰ τοῦτο τὰ Λόγια προστίθησιν ὅτι τὰς ψυχὰς θέλγοντες ἀεὶ τῶν τελετῶν ἀπάγουσιν.

P. 51. Là est l'unité du Père.

Ὅπου πατρικὴ μονάς ἐστι, τὸ Λόγιόν φησι·

P. 52. Cette trinité gouverne et constitue toutes choses.

Πάντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε, φησὶ τὸ Λόγιον, κυβερνᾶταί τε καί ἐστι, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοῖς θεουργοῖς οἱ θεοὶ παρακελεύονται διὰ τῆς τριάδος ταύτης ἑαυτοὺς τῷ θεῷ συνάπτειν.

P. 64. Il pénètre tout et unit tout.

Τοῦτον γὰρ δὴ τὸν θεὸν συνδετικὸν πάντων ἐπιβήτορα καὶ τὰ Λόγια καλεῖ.

P. 65. Il s'élança le premier de l'intelligence
Revêtu de feu, et comme un feu qui unit tout.

. . . . . Ὃς ἐκ νόου ἔκθορε πρῶτος
Ἑσσάμενος πυρὶ πῦρ συνδέσμιον.

P. 117. L'étouffoir du véritable amour.

Οὕτω γὰρ αὐτὸν ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης ἐπωνόμασεν, ὥσπερ οἶμαι, καὶ τὰ Λόγια, πνιγμὸν Ἔρωτος ἀληθοῦς.

P. 138. *Le dernier vêtement qu'il faut dépouiller, c'est l'ambition, afin qu'étant à nu, comme disent les oracles.....*

Ἔσχατος χιτὼν ἐστιν ἀποδυτέος ὁ τῆς φιλοτιμίας, ἵνα γυμνῆτες, ὥς φησι τὸ Λόγιον, γεγονότες ἑαυτοὺς τῷ θεῷ προσιδρύσωμεν, λόγος καθαρὸς καὶ εἰλικρινὴς γενόμενοι, καὶ πάντα καταλιπόντες τὰ πάθη περὶ γῆν, ὅπου περ ἐτάχθη, καὶ ταῖς θείαις ζωαῖς ἑαυτοὺς ἐξομοιώσαντες.

P. 177. Sauvées par sa force.

Σωζόμεναι δι' ἑῆς ἀλκῆς.

P. 180. *Jusqu'à ce qu'étant à nu, comme disent les oracles.....*

...ἕως ἂν γυμνῆτις γενομένη, κατὰ τὸ Λόγιον, αὐτοῖς συναφθῇ τοῖς ἀΰλοις εἴδεσι καὶ χωριστοῖς.

P. 245. *Il faut fuir la foule des hommes qui marchent en troupeaux, nous disent les oracles.....*

Κάτωθεν οὖν ἀρχομένοις φευκτέον τὸ πλῆθος τῶν ἀνθρώπων τῶν ἀγεληδὸν ἰόντων, ὥς φησι τὸ Λόγιον, καὶ οὔτε ταῖς ζωαῖς αὐτῶν οὔτε ταῖς ἰδιότησι κοινωνητέον.

Quelques-uns de ces fragments étaient déjà connus sans doute, mais d'abord ils suggèrent ou confirment d'excellentes leçons. Ensuite le quatrième fragment, page 52, est tout nouveau et ne se trouve ni dans Stanley, ni dans Patricius, ni dans Leclerc. Le cinquième fragment, page 64, ne semble pas non plus se trouver ailleurs, ni les sixième, septième et huitième, pages 117, 138, 177, ni le dixième et dernier, page 245. Ainsi se montre déjà l'utilité de la publication de ce commentaire sur l'*Alcibiade*.

Il renferme aussi plusieurs passages importants relatifs aux pythagoriciens; mais comme ce ne sont point des fragments, mais d'assez longues allusions, au lieu de citer le texte grec, il nous suffira de donner en français une idée de chacun de ces passages.

Placé entre l'Orient et la Grèce, ne pouvant résister à l'esprit nouveau qui décomposait peu à peu les mythes, et ne voulant pas non plus y céder entièrement, Pythagore eut le courage de ne pas consentir aux fables de la religion populaire qui dégradaient la vérité et faussaient l'intelligence, sans avoir celui de présenter la vérité dans

sa simplicité majestueuse et de donner à la philosophie sa véritable forme. Il prit donc un moyen terme entre ces deux partis, et cessant d'être sacerdotal sans cesser d'être aristocratique, également éloigné de la soumission aveugle de la multitude à la foi populaire, et de l'indépendance philosophique et démocratique de l'école ionienne, Pythagore échangea les fables pour les symboles. C'était déjà un pas immense. Pythagore défendit de divulguer le fond des mystères et ce qui n'était enseigné qu'aux initiés; mais il permit de le montrer symboliquement[1]. P. 25. Τὰ ἐν ἀπορρήτοις δηλούμενα διὰ τῶν συμβόλων ἐπετήδευον καὶ τὸ φαινόμενον αὐτῶν ὡς ἐκείνων τὴν δύναμιν ἀπεικονιζόμενον παρεφύλαττον.

Aussi pour les pythagoriciens tout était symbolique, le langage humain, comme la nature : certains mots servaient de signes mystiques à certaines idées. Celui de père, par exemple, avait la vertu symbolique de rappeler l'âme à son auteur. Il est certain que Platon avait gardé quelque chose de l'esprit pythagoricien ; mais Proclus [1] subtilise, quand il prétend que Platon emploie souvent dans l'*Alcibiade* le nom de père et en général les appellations patronymiques dans leur intention pythagoricienne, et lui-même est forcé d'avouer qu'appeler un homme par le nom de son père était d'ailleurs dans les habitudes homériques et dans l'esprit de la politesse grecque.

Aux yeux des pythagoriciens, la nature était le symbole d'un idéal invisible qui se révélait et parlait à l'âme par les formes mêmes de l'organisation physique. Entre toutes les formes, la figure de l'homme était éminemment symbolique : de là la science de lire le caractère dans les

1. P. 25.

traits de la figure et dans toute l'habitude du corps [1], propre aux pythagoriciens.

De tous les attributs de la Divinité, celui qui les avait le plus frappés était cette puissance bienfaisante, qui répand partout l'ordre et l'harmonie avec le plus parfait à propos. De là le nom de Καιρός [2].

Ils appelaient τόλμα [3] l'action par lequelle un être sort de lui-même pour se mettre en rapport avec un autre et agir sur lui, la force intérieure, l'énergie qui pousse une nature quelconque en dehors d'elle.

Selon les pythagoriciens, toutes les vertus ne sont que des routes pour arriver à l'amour [4], vérité profonde qui sépare les deux parties de la morale, l'une toute spéciale qui se compose de probité et d'exacte justice, l'autre de charité et d'amour [5] ; vérité que le christianisme a popularisée, et qu'Aristote explique fort bien [6] lorsqu'il dit que si tout le monde s'aimait il n'y aurait plus besoin de justice, parce qu'il n'y aurait plus de tien ni de mien, et qu'au contraire, la justice fût-elle observée, il y aurait encore besoin du lien de l'amour.

Pythagore disait que le nombre est la plus sage de toutes les choses, et qu'ensuite ce qu'il y a de plus sage est de donner aux choses les noms qui leur conviennent. C'est dans Proclus même [7], et aussi dans Jamblique, qu'il faut voir le développement de cette pensée.

1. P. 94.
2. P. 121.
3. P. 132.
4. P. 221.
5. Voyez nos Cours *passim*, et particulièrement, 1re série, t. II, leç. xxi-xxiie, p. 332, etc.
6. *Mor. à Nicom.*, viii, 1.
7. 259.

Ce commentaire ne cite qu'une seule fois Empédocle, et pour rappeler qu'Empédocle donnait à Dieu le nom de Σφαῖρος [1]. Quant aux philosophes de l'école d'Élée, l'index de M. Creuzer porte, il est vrai, le nom de Parménide ; mais il ne faut pas s'y tromper : malgré l'index, il ne s'agit pas de Parménide lui-même, mais bien du dialogue de Platon, que le passage de Proclus désigne évidemment, puisque, quelques lignes après ces mots qui ont fait illusion à M. Creuzer, ὥσπερ ἡμᾶς ὁ Παρμενίδης ἀναδιδάσκει, on lit ὅθεν δὴ Σωκράτης ἐπὶ τέλει τοῦ διαλόγου [2].

Il n'y a qu'un seul philosophe ionien cité dans ce commentaire, savoir, Héraclite, dont Proclus nous conserve ici un fragment entièrement nouveau, mais d'une difficulté qui fait trop bien comprendre comment les contemporains d'Héraclite lui avaient donné le nom de σκοτεινός. S'il paraissait tel à ses contemporains, on peut penser ce qu'il doit nous paraître aujourd'hui, à la distance de plus de deux mille ans. On en jugera par le fragment suivant. Proclus dit, à l'occasion de la démocratie et contre elle, que plus on se rapproche de l'unité plus on est près de ce qui est vrai et de ce qui est bien, et que plus on tombe dans la multitude plus on s'écarte de la raison. Il ajoute [3] : Ὀρθῶς οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· τίς γὰρ, φησὶ, νόος ἢ φρὴν δήμων αἰδοῦς ἠπιόων τε καὶ διδασκάλων χρειῶν τε ὁμίλων, οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. Ταῦτα μὲν ὁ Ἡράκλειτος. Au premier coup d'œil, ce passage est véritablement indéchiffrable ; mais il reste si peu de

1. P. 113. Voyez Sturz., *Empedocl.*, p. 277-292.
2. P. 40.
3. P. 255-256.

chose d'Héraclite, que c'est un devoir pour nous d'essayer de comprendre ce passage et de l'éclaircir. Fabricius, qui connaissait le commentaire sur l'*Alcibiade* par le manuscrit de Hambourg, en avait tiré cette phrase qu'il avait insérée dans une note de son édition de Sextus Empiricus [1] ; mais, ne la comprenant pas, il se contenta d'en citer le commencement : Τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶ, νόος ἢ φρὴν, et la fin ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί, mettant dans l'intervalle le signe d'une omission ou d'une lacune. Ce n'était pas une lacune qui était dans le manuscrit de Hambourg, mais une portion de phrase inintelligible. Schleiermacher, qui n'avait pas le manuscrit de Hambourg, mais seulement la citation tronquée de Fabricius, n'a pas eu de peine à expliquer le commencement et la fin de la phrase [2]. M. Werfer a essayé de restaurer ce passage comme il suit : Τίς γὰρ, φησὶ, νόος ἢ φρὴν δήμῳ αἰδοῦς ἠπιστήτων τε καὶ διδασκαλιῶν χρειῶν τε ὁμίλῳ. *Quæ, inquit, mens sive sensus in multitudine inest verecundiæ, mansuetudinis præceptionumque et eorum quæ verè sint populo utilia.* La correction n'est pas heureuse. D'abord, qui ne voit que cette locution, νόος ἢ φρὴν αἰδοῦς, pour dire le sens de la pudeur, n'est pas du tout grecque? Νόος et φρὴν sont absolus, et ne peuvent se rapporter à αἰδοῦς, encore bien moins à ἠπιστήτων et à διδασκαλιῶν. Ensuite pourquoi le pluriel ἠπιστήτων, sinon pour rendre compte jusqu'à un certain point de ἠπιόων τε? Il en est de même du pluriel διδασκαλιῶν. Χρειῶν τε ὁμίλῳ, choses utiles au peuple, se rapportant au sous-entendu πραγμάτων, et non

1. P. 597.
2. *Museum des Alterth. von Buttmann.*, t. Ier, 5e cahier.

à διδασκαλιῶν, est totalement inadmissible, sans compter que si Héraclite eût voulu dire que le peuple n'a pas le sentiment des choses qui sont utiles au peuple, il aurait répété δήμῳ. M. Creuzer cite la correction de Werfer sans se prononcer d'aucune manière ni fournir aucune lumière. Il se contente de remarquer que cette pensée d'Héraclite a été imitée par Euripide (*Iphig. Taur.* 678), et d'indiquer les variantes de ses manuscrits. Voici ces variantes : au lieu de τίς γὰρ, φησί, le manuscrit de Hambourg et deux manuscrits de Munich donnent τίς γὰρ αὐτῶν, φησί; au lieu de ἠπιόων, un manuscrit de Munich ἠπίων; au lieu de διδασκαλιῶν, un manuscrit de Munich διδασκάλῳ, et rien de plus. Le manuscrit de Paris donne[1] : τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶ, νόος ἢ φρὴν, δήμων αἰδοῦς ἠπιόων τε καὶ διδασκάλῳ χρειῶν τε ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι..... Διδασκάλῳ ὁμίλῳ est une très-bonne leçon qui peut aider à résoudre les autres difficultés. Le point fondamental que n'a pas aperçu M. Werfer, est qu'il faut mettre οὐκ εἰδότες en rapport avec ce qui précède ; et pour cela il faut trouver quelque verbe au pluriel : or ce verbe se présente à nous dans χρειῶν τε qui est peut-être là pour χρῶνται, ce qui éclaircirait déjà la phrase controversée. *Quelle peut être*, dit Héraclite, *l'intelligence ou le bon sens de pareilles gens*, τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν ; car nous regardons encore comme un point incontestable que αὐτῶν νόος ἢ φρήν, que donnent les manuscrits, doit subsister et former une phrase séparée ; *quel peut être leur bon sens, eux qui prennent le peuple pour maître, ne voyant pas que*... διδασκάλῳ χρῶνται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι. Reste δήμων αἰδοῦς

1. Voyez l'édit. de Paris, t. III, p. 115-116.

ἠπιόωντε καί; mais il est probable qu'il en est du τε de ἠπιόων τε comme du τε de χρειῶν, et qu'il est la terminaison d'un verbe passif ou moyen au présent et à la troisième personne du pluriel. C'est ce verbe qu'il faut retrouver dans αἰδοῦς ἠπιόων τε. Ἠπιόων τε est vicieux et ne peut rester. Il y a sur ce mot une variante ; elle ne sert à rien, mais elle prouve que ἠπιόων τε est douteux, et autorise sur ce point une correction un peu forte. Or, en fondant ἠπιόων τε avec αἰδοῦς, on peut obtenir αἰδοῦνται, et si αἰδοῦνται paraît trop court pour la place matérielle des deux mots qu'il remplace, on peut y substituer αἰσχύνονται, en changeant δήμων en δῆμον. Ainsi en résumé on lirait : τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶ, νόος ἢ φρὴν ; δῆμον αἰσχύνονται καὶ διδασκάλῳ χρῶνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι... *Insensés qui prennent garde à l'opinion du peuple et prennent pour maître la multitude, ne voyant pas que le grand nombre ne vaut rien.* Nous sommes loin de prétendre que cette correction soit de tous points admissible, mais nous la donnons ici comme préférable encore à celle de Werfer, et pour qu'elle fraie la route à une meilleure.

La seconde époque[1] de la philosophie grecque, qui va depuis Socrate jusqu'aux Alexandrins, et embrasse les cinq grandes écoles des Platoniciens, des Péripatéticiens, des Épicuriens, des Stoïciens et des Sceptiques, a laissé beaucoup plus de monuments que la première, et il en devait être ainsi. En effet, c'était alors le temps où l'esprit grec, après avoir traversé les mythes qui présidèrent et suffirent à son enfance, et les deux tendances

[1] Sur la seconde époque de la philosophie grecque, voyez 2e série, t. II, leç. VII, p. 170, etc.

opposées de l'empirisme ionien et de l'idéalisme dorien, les combat et les réfute l'une par l'autre, ou plutôt les combine ensemble, et, réunissant à la sévérité dorienne la liberté des Ioniens, vivifiant la première par la seconde, épurant la seconde par la première, commence dans Athènes, c'est-à-dire, non plus dans une petite ville d'une colonie obscure, mais dans la capitale même de la civilisation grecque, une philosophie véritablement grecque, une ère nouvelle qui, dans les arts de la pensée, est précisément ce qu'est celle de Phidias et de Sophocle dans les arts du dessin et de la parole. Deux hommes ont attaché leur nom à cette grande époque, deux hommes d'un génie différent mais égal; car si Platon est supérieur à Aristote pour les idées, Aristote est supérieur à Platon pour la forme. Depuis Platon [1], le fondement de la philosophie et les principes immortels de son développement sont posés; depuis Aristote [2], la forme et la méthode de ses ouvrages est restée et restera la forme nécessaire de la philosophie, pour jamais arrachée à toute autre autorité et à tout autre guide que la raison seule, l'évidence naturelle et la puissance de la vérité. Heureusement il était impossible que ces deux grands hommes, entourés comme ils l'étaient de toutes les ressources d'une civilisation avancée, n'élevassent point des monuments assez nombreux et assez solides pour résister au moins en partie à toutes les causes de destruction. Aussi la plupart de leurs écrits sont-ils arrivés jusqu'à nous; et si quel-

1. Sur Platon, *ibid.*, p. 172-178, etc.

2. Sur Aristote, *ibid.*, p. 178-185, et l'ouvrage intitulé : *De la Métaphysique d'Aristote,* 2e édit.

ques-uns ont péri, en revanche on leur en a beaucoup attribué qui ne leur appartiennent pas. Platon et Aristote, comme auparavant Pythagore, Orphée et peut-être Homère, ont éclipsé de leur gloire celle de leurs successeurs et imitateurs immédiats, et l'on a rapporté aux maîtres les meilleurs ouvrages sortis de leur école. Voilà pourquoi il n'est pas inutile de constater quels sont, aux différents âges de l'antiquité, les écrits de Platon et d'Aristote mentionnés par les auteurs. Quand, par exemple, on trouve que tel ouvrage, répandu aujourd'hui sous leur nom, n'est pas cité une seule fois avant une époque assez récente, on peut tirer de ce silence, quoique avec une extrême circonspection, des inductions sur le plus ou moins d'authenticité de cet ouvrage. C'est dans cette vue que nous donnerons ici la liste des écrits de Platon et d'Aristote que Proclus cite dans ce commentaire sur l'*Alcibiade*, bien convaincus que de pareils relevés, quand ils seront nombreux, fourniront des données utiles à la critique moderne. Les dialogues de Platon que Proclus cite le plus souvent, outre l'*Alcibiade*, sont la *République*[1], le *Timée*[2], le *Gorgias*[3], le *Théétète*[4], le *Phèdre*[5], le *Banquet*[6], le *Phédon*[7] et les *Lois*[8].

1. P. 21, 29, 70, 74, 75, 90, 99, 110, 137, 160, 197, 214, 218, 223, 317.
2. P. 5, 26, 44, 51, 65, 72, 73, 74, 112, 134, 165, 202, 207, 247, 291, 322.
3. P. 138, 220, 255, 256, 272, 289, 305, 310, 323.
4. P. 28, 42, 82, 110, 112, 155, 214, 228, 262 (cette citation manque dans l'index), 284.
5. P. 26, 29, 36, 56, 77, 79, 84, 117, 147, 148, 174, 227, 272, 306, 320, 328, l'index marque, p. 264, une citation qui manque.
6. P. 30, 35, 46, 58, 64, 69, 72, 89, 129, 131, 189, 313, 329, 330; l'index marque, p. 183, une citation qui manque.
7. P. 5, 75, 174, 191, 217.
8. P. 5, 59, 97, 105, 115, 160, 221, 295; l'index marque, p. 195, une citation qui manque.

Le *Sophiste* [1], le *Philèbe* [2], le *Politique* [3], le *Cratyle* [4], sont moins souvent mentionnés, ainsi que le *Protagoras* [5], le *Ménon* [6], l'*Apologie* [7], le *Charmide* [8], le *Lachès* [9], le *Théagès* [10], et les *Lettres* [11]. Voilà les seuls dialogues dont il soit ici question ; et il est à remarquer que, dans tout ce commentaire sur l'*Alcibiade*, jamais ce dialogue n'est appelé le *premier Alcibiade*, excepté dans le titre, qui évidemment n'est pas de Proclus, et que jamais il n'est parlé d'un *second Alcibiade*, silence bien étrange si Proclus l'eût connu ou l'eût jugé de Platon. Il est encore à remarquer que jamais non plus il n'est fait mention de la seconde inscription du dialogue : ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως ; pour la trouver, il faut descendre un siècle entier après Proclus, jusqu'à Olympiodore, sans parler de Diogène de Laërte dont l'autorité représente, il est vrai, celle des auteurs qu'il a dû consulter. La critique avait sans doute des arguments supérieurs, et, comme on dit, des arguments intrinsèques, pour nier l'authenticité du *second Alcibiade* et de la seconde inscription du premier ; mais le silence absolu d'un philosophe du cinquième siècle, dans un commentaire spécial de l'*Alcibiade*, est un argument extérieur que la critique ne peut pas non plus négliger, et que lui fournit la publication de ce commen-

1. P. 210. L'index marque, p. 54, une citation qui manque.
2. P. 153.
3. P. 191.
4. P. 22, 195.
5. P. 255.
6. P. 185, 529.
7. P. 59, 79, 159.
8. P. 160.
9. P. 235.
10. P. 79.
11. P. 185.

taire, avec cette réserve toutefois que le commentaire est incomplet, et pourrait à la rigueur, mais contre toute vraisemblance, contenir dans la partie perdue ce qui manque dans celle qui nous a été conservée, et qui forme déjà un vol. in-8° de 340 pages. L'autorité d'Aristote est moins souvent invoquée par Proclus que celle de Platon : les seuls ouvages cités sont les *Analytiques postérieurs*[1], le Traité *du Ciel*[2], les *Morales à Nicomaque*[3], la *Métaphysique*[4], la *Rhétorique*[5], et un autre ouvrage qui peut être ou le Traité de l'*Ame*, ou les *Catégories*, ou les *Topiques*[6] : car il est à remarquer que, pour Aristote, les ouvrages ne sont jamais expressément désignés, et que ç'a été la tâche, toujours habilement remplie, du savant éditeur, de retrouver les écrits d'Aristote auxquels se rapportent les allusions indirectes du philosophe alexandrin[7]. Les péripatéticiens ne sont cités qu'une fois[8], ainsi que Théophraste[9]. Nous ne trouvons pas non plus de renseignements importants sur les écoles inférieures, qui remplissent la seconde époque. Les épicuriens ne sont cités qu'une seule fois[10]; et dans un commentaire sur un dialogue tellement empreint de stoïcisme, que M. Boeckh

1. P. 247, 275, 338; on ne retrouve pas dans Proclus la citation des *premiers Analytiques* indiquée dans l'index de M. Creuzer, sous la page 35.

2. P. 162, et peut-être aussi dans le même endroit *la Politique*.

3. P. 221.

4. P. 168.

5. P. 23.

6. P. 237.

7. Ὥς φησιν Ἀριστ., ὡς εἴρηται ὑπὸ τοῦ Ἀριστ.

8. Voyez p. 170, t. III de l'édition de Paris. Cette indication manque dans l'index de M. Creuzer.

9. P. 189, t. III de l'édition de Paris.

10. P. 170 de l'édition de Paris.

a pu, sans invraisemblance, l'attribuer à un stoïcien, nous avons trouvé tout au plus quatre ou cinq maximes stoïques déjà connues que nous ne rapporterons pas ici, mais qui eussent mérité une mention dans l'index de M. Creuzer [1]. Il ne faut pas oublier qu'il est plusieurs fois question d'Antisthènes, dont il nous reste si peu de chose ; et si la première citation [2] ne nous apprend guère que ce que nous savions déjà par Athénée, l'opinion sévère du rigide Antisthènes sur l'élégant et voluptueux Alcibiade, et si la seconde se rapporte au même sujet [3], la troisième citation nous conserve une phrase entière du plus célèbre de ses ouvrages, dont le nom seul est venu jusqu'à nous, l'Ἡρακλῆς [4]. Mais l'importance historique de ce commentaire s'augmente quand on arrive à la troisième époque de la philosophie ancienne.

Comme la seconde époque de la philosophie grecque est déjà le résumé et la conciliation des tentatives opposées de la première, de même la troisième [5] n'est autre chose que l'entreprise bien autrement difficile de ramener à l'unité toutes les écoles, qui, parties du même tronc, de Platon et d'Aristote, s'étaient, dans leurs ramifications et leurs développements, tellement divisées et combattues, qu'elles ne présentaient plus, vers le premier siècle de notre ère, que le spectacle d'une langueur mortelle et d'une complète dissolution. Nulle école particulière de la seconde époque ne suffisait plus à l'esprit humain,

1. Édit. de Paris, t. III, p. 59, 64, 158, 170.

2. P. 98, Creuzer.

3. P. 114. *Ibid.*

4. Voyez p. 259 du t. II de l'édition de Paris; ce morceau précieux n'est pas dans l'index de M. Creuzer.

5. Sur la troisième époque de la philosophie grecque, 2e série, leç. VIII, p. 208-220, et 1re série, t. II, leç. IX et X, p. 109-117.

agrandi par le combat même et l'anarchie des anciens systèmes et par ses communications nouvelles avec l'Égypte, la Perse et ce même Orient qui avait déjà fourni à la Grèce ses premières inspirations. Le progrès des temps, trois siècles de critique, le goût de l'érudition, la diffusion des connaissances, l'état général du monde, les conquêtes d'Alexandre et de Rome, la substitution d'Alexandrie à Athènes comme capitale de la civilisation, toutes les religions et toutes les doctrines se rencontrant perpétuellement dans ce rendez-vous de tous les peuples, tout imposait à l'esprit grec la nécessité de s'élever à un point de vue universel, en restant fidèle à lui-même, c'est-à-dire aux idées de Platon et à la méthode d'Aristote. La philosophie grecque à Alexandrie, au deuxième siècle de notre ère, devait être éclectique, et elle le fut. Voilà ce qui explique en partie l'intérêt qu'elle commence à exciter dans un état du monde assez peu différent de celui qui la produisit, aujourd'hui que la philosophie moderne, jeune encore mais déjà embarrassée de ses richesses, songe moins à les augmenter qu'à s'en rendre compte, et sent le besoin d'un sage éclectisme sur la double base de l'ancien spiritualisme et de l'analyse nouvelle; voilà ce qui explique aussi le zèle de quelques personnes à la tête desquelles est assurément l'illustre auteur de la *Symbolique*, pour tirer de l'oubli et remettre en honneur les monuments de l'école d'Alexandrie, et ce qui justifiera le soin presque minutieux avec lequel nous allons rechercher dans cette publication nouvelle de M. Creuzer les moindres documents qu'elle pourra nous fournir sur la suite des philosophes alexandrins jusqu'au siècle de Proclus.

On n'y trouve, relativement à Plotin, que trois passages [1] peu importants; mais on est bien dédommagé par une assez longue citation d'Amélius [2], qu'il faut recueillir et ajouter au petit nombre de fragments qui nous restent de ce disciple célèbre de Plotin. Il paraît qu'Amélius, et nous le savions déjà par Porphyre dans la vie de son maître, s'était beaucoup occupé de la question théologique qui agitait alors tous les esprits, celle des démons. Proclus nous apprend positivement que, selon Amélius, les démons n'étaient pas autre chose que les dieux eux-mêmes considérés comme répandus partout, opinion qui semble à Proclus une hérésie grave qu'il combat avec soin, s'efforçant de prouver, d'après les principes de l'orthodoxie païenne, telle que la maintenaient les Alexandrins, qu'à la rigueur les démons ne sont pas des dieux, mais des intermédiaires entre les dieux et le monde, les ministres des dieux, soit dans la nature, soit dans l'âme humaine. Porphyre n'est ici mentionné qu'une seule fois, mais avec cela de particulier qu'il est désigné sous le nom de l'Égyptien, ὁ Αἰγύπτιος, parce qu'il était de Tyr en Célésyrie, et nous ne nous rappelons pas que Porphyre soit ailleurs désigné de cette manière [3]. Mais c'est relativement à Jamblique que ce commentaire de Proclus nous fournit des renseignements curieux et entièrement nouveaux. En effet, si nous ne nous trompons, il résulte de plusieurs passages que Jamblique avait lui-même composé un commentaire sur l'*Alcibiade*, et Proclus nous a conservé de quoi nous faire une idée juste et étendue de

1. P. 54, 73, 155.
2. P. 70.
3. P. 75; cette citation manque dans l'index.

l'ouvrage entier. Nulle part ailleurs dans l'antiquité il n'est fait mention de ce commentaire de Jamblique, et le même auteur qui nous révèle la perte que nous avons faite, nous aide en même temps à la réparer. Nous indiquerons ici successivement les passages de Proclus qui peuvent servir à reconstruire en partie le commentaire perdu de Jamblique.

L'Alcibiade [1] étant le point de départ de toute philosophie, *c'est sans doute pour cela*, dit Proclus, *que Jamblique le met à la tête des dix dialogues dans lesquels, selon lui, est concentrée toute la philosophie de Platon. Mais quels sont ces dix dialogues fondamentaux, quel est leur ordre, et comment contiennent-ils tous les autres? C'est ce que nous avons expliqué ailleurs.* M. Creuzer ne dit point où Proclus avait donné ces explications qu'il serait aujourd'hui si précieux de connaître, et nous avouons que nous ne savons pas plus que lui dans quel ouvrage de Proclus on peut les trouver. D'un autre côté, nous ne voyons, dans aucun ouvrage qui nous reste de Jamblique, la réduction de tous les dialogues de Platon à dix et l'*Alcibiade* mis au premier rang. Il n'y aurait pas là pourtant de quoi faire conclure précisément l'existence d'un commentaire perdu de Jamblique sur l'*Alcibiade*, si les passages suivants ne levaient tout doute à cet égard.

Proclus [2], après avoir bien fixé le but de l'*Alcibiade*, passe en revue les opinions les plus célèbres sur la manière de le diviser, et finit par déclarer qu'il adopte celle de Jamblique, lequel divise l'*Alcibiade* en trois

1. P. 11.
2. P. 13.

grands points, auxquels se rapporte tout le reste. Ces trois points, le but fondamental du dialogue, à savoir, la connaissance de soi-même, préalablement fixée, sont :

1° L'art de retrancher les erreurs de l'esprit qui s'opposent à la vraie connaissance de nous-mêmes.

2° L'art de retrancher les passions qui s'opposent à la vertu, troublent la conscience et la vue distincte de nous-mêmes.

3° L'art de rentrer en soi, de s'élever par tous les degrés de la conscience à la contemplation de l'essence de l'âme, et l'art de retenir et d'épurer cette contemplation.

Tout dépend de ces trois points, qui dépendent eux-mêmes du but principal ; et c'est dans cette division vraiment philosophique que trouvent leur place les autres divisions tirées de l'ordre logique et de l'ordre oratoire.

Ce morceau, que nous avons fort abrégé, est décisif, puisque Jamblique est positivement cité parmi les autres commentateurs de l'*Alcibiade*, et qu'on nous fait connaître son opinion sur les deux points les plus importants pour un commentateur, le but du dialogue et ses principales divisions. Resterait à savoir quelles étaient les idées de Jamblique sur les endroits les plus remarquables et les plus controversés de l'*Alcibiade;* or on les trouve développées ou indiquées par Proclus, à mesure que l'on avance dans l'ouvrage que nous examinons.

Socrate appelle Alcibiade fils de Clinias; à cette occasion, Proclus ne manque pas de prêter à Platon [1] les intentions mystiques des pythagoriciens, qui se servaient des appellations patronymiques dans un but moral, et il s'appuie sur l'autorité de Jamblique. « Cette expression

1. P. 25.

« (fils de Clinias), dit-il, convient merveilleusement dans « un entretien où il est question de l'amour, comme le « dit le divin Jamblique; car l'appellation patronymique « indique un amour mâle et éloigné de toute idée sen- « suelle ; dans un ordre supérieur, tout amour se rattache « au père. » Cette explication d'une expression de l'*Alcibiade* ne pouvait guère trouver sa place que dans un commentaire spécial sur ce dialogue.

Proclus cite encore [1] l'opinion de Jamblique sur le passage célèbre de l'*Alcibiade*, où Socrate parle de son démon familier, et plus loin [2] sur la question générale des démons. Après avoir exposé les objections, il rapporte et développe, d'après Jamblique et d'après Syrien, trois considérations qui, selon lui, peuvent servir à les résoudre. Ce fragment est extrêmement précieux; mais son étendue, qui d'ailleurs est un avantage de plus, nous force à le signaler seulement à l'attention des amis de la philosophie ancienne.

Enfin, sur une expression de Platon, Proclus nous donne d'abord [3] l'explication verbale et ensuite l'explication théologique de Jamblique, qu'il appelle presque toujours le divin, ὁ θεῖος, parce qu'en effet c'est toujours le point de vue théologique que Jamblique recherche et préfère.

Toutes ces citations, tant sur des points importants que sur d'autres qui le sont moins, établissent incontestablement que Proclus avait sous les yeux un commentaire de Jamblique sur l'*Alcibiade*, qu'on pourrait presque re-

1. P. 84.
2. P. 88.
3. P. 126.

construire à l'aide des fragments qu'il nous a conservés.

Proclus nous apprend encore qu'outre Jamblique, l'*Alcibiade* avait trouvé beaucoup d'autres commentateurs célèbres [1] ; malheureusement il ne les nomme pas.

Ces commentateurs ne s'accordaient pas sur le but de l'*Alcibiade* [2].

Quelques-uns de ces anciens commentateurs, semblables en cela à beaucoup de modernes, ne voyant dans les dialogues de Platon que ce qui est à la surface, rapportaient l'*Alcibiade* à la personne même d'Alcibiade, et le considéraient exclusivement sous le point de vue de l'histoire et du drame. Proclus, en deux endroits, réfute cette opinion superficielle : « La science, dit-il [3], ne considère pas ce qui est propre à un seul individu, mais ce qui est universel et s'applique à tous les êtres. » Et plus bas : « Un point de vue purement historique et drama-« tique est indigne d'un philosophe. Ici le drame et l'his-« toire ne sont pas le but, comme l'ont pensé quelques « commentateurs, mais de simples moyens qui se rap-« portent au but philosophique de l'ensemble, comme « l'ont pensé nos maîtres, et comme ailleurs nous l'avons « exposé nous-mêmes [4]. » Ces maîtres doivent être Jamblique et Syrien, qu'ailleurs, comme nous l'avons dit plus haut, il cite encore, sans les séparer, sur un point important de ce dialogue ; ce qui nous porterait assez à croire que Syrien aussi avait réellement commenté l'*Alcibiade*, ou que, du moins, c'est sous les auspices et

1. Ἄλλων πολλῶν καὶ κλεινῶν ἐξηγητῶν λόγοι.

2. *Ibid.* Προθέσεις οἱ μὲν ἄλλας οἱ δὲ ἄλλας αὐτοῦ γεγράφασιν.

3. P. 7-8.

4. P. 18-19. Ὥσπερ καὶ τοῖς ἡμετέροις δοκεῖ καθηγεμόσι καὶ ἐν ἄλλοις μετρίως ὑπεμνῆσται.

d'après les leçons de Syrien, son maître[1], que Proclus avait rédigé ce commentaire, comme Marinus nous apprend que Proclus l'avait fait pour d'autres dialogues de Platon, et entre autres pour le *Timée*[2]. Quant à l'ouvrage de Proclus, auquel Proclus lui-même renvoie, nous ne pouvons dire quel il est. C'est probablement un des nombreux ouvrages perdus de Proclus; car, dans tous ceux qui nous restent, nous ne rencontrons rien qui se rapporte à ce passage, et M. Creuzer, dans ses notes, ne nous fournit aucune lumière.

D'autres commentateurs n'avaient vu à l'*Alcibiade* qu'un but dialectique et oratoire, comme si[3] la rhétorique et la dialectique étaient autre chose que des moyens. D'autres enfin avaient considéré l'*Alcibiade* sous le rapport religieux et mythologique, parce qu'il y est traité du démon de Socrate et de la contemplation de l'essence divine; mais[4] la connaissance de toute essence étrangère, que cette essence appartienne aux dieux ou qu'elle appartienne à des démons, a pour condition préalable la connaissance de l'essence de nous-mêmes, dans laquelle nous est donnée d'abord toute idée d'essence. C'est donc par là que Platon doit débuter, et le vrai but de l'*Alcibiade* est la nature humaine.

Les commentateurs ne différaient pas seulement sur le but de l'*Alcibiade*, ils différaient aussi sur la manière de le diviser. Proclus nous rapporte que les uns le divisaient littéralement et oratoirement d'après les catégories oratoires convenues, savoir: l'éloge, le blâme,

1. *Ibid.* Τῷ ἡμετέρῳ καθηγεμόνι.
2. Marinus, *Vie de Proclus*, édit. de M. Boisson., p. 11.
3. P. 8.
4. *Ibid.*

l'exhortation, etc.; mais, dit Proclus, ces commentateurs sont à trois degrés au-dessous de la vérité[1], occupés seulement de ce qu'il y a de moins important, s'attachant aux formes et oubliant les choses. Au-dessus de ces commentateurs sont ceux qui cherchent au moins à diviser l'*Alcibiade* selon les lois de la dialectique, et qui le résolvent en dix syllogismes, συλλογισμοί, c'est-à-dire en dix points logiques. Proclus énumère ces dix points, loue cette division comme bien supérieure à la division oratoire; mais il ne la met encore qu'au second rang[2], parce qu'elle n'entre pas assez profondément dans les choses et s'arrête aux formes et aux moyens. Alors il propose la division de Jamblique en trois points essentiels, auxquels peut se rapporter la division dialectique, et lui assigne le premier rang, comme étant véritablement fondée sur la nature des choses. Nous ne pouvons nous empêcher d'exprimer de nouveau nos regrets que Proclus ne nous ait pas conservé les noms des différents commentateurs dont il expose et réfute si soigneusement les opinions, tant sur la division que sur le but de l'*Alcibiade*.

Si l'on cherche quelles lumières ce commentaire de Proclus jette sur les autres ouvrages de ce philosophe, nous ne trouvons guère que trois endroits qui aient quelque intérêt sous ce rapport. D'abord les deux endroits déjà cités : le premier, où il renvoie à un écrit dans lequel il avait dû expliquer comment en effet, d'après Jamblique, tous les dialogues de Platon pouvaient se concentrer dans dix dialogues fondamentaux, et quel

1. P. 12.
2. P. 13.

était l'ordre véritable de ces dix dialogues; le second, où il déclare avoir suffisamment réfuté ailleurs le point de vue historique et dramatique. Le troisième passage est une allusion [1] à un autre de ses écrits, dans lequel il avait montré que chaque dialogue particulier est une philosophie tout entière, et renferme quelque chose relatif au bien, quelque chose relatif à l'intelligence, quelque chose relatif à l'âme, quelque chose relatif à la forme, et quelque chose relatif à la matière. M. Creuzer ne dit pas quel est cet écrit, et il est probable que c'est encore un des écrits perdus de Proclus.

Enfin, sur la situation du monde à cette époque et sur le christianisme, il n'y a dans tout ce commentaire qu'une seule phrase, où Proclus avoue, avec une sorte de dédain amer, que la foule déserte l'ancienne religion par pure ignorance; car nous pensons avec le glossateur du manuscrit du Vatican [2], que c'est ainsi qu'il faut entendre cette phrase : Ἐν γὰρ τῷ παρόντι χρόνῳ περὶ τοῦ μὴ εἶναι θεοὺς ὁμολογοῦντες οἱ πολλοὶ, δι' ἀνεπιστημοσύνην τοῦτο πεπόνθασι.

Tels sont les documents historiques que fournit ce commentaire. En résumé, il nous a donné plusieurs sentences chaldaïques qui ne sont point ailleurs; plusieurs fragments orphiques déjà connus, il est vrai, mais seulement par cet ouvrage lorsqu'il était encore inédit; une phrase nouvelle, mais fort obscure, de l'obscur Héraclite; une autre d'Antisthènes, une désignation de Porphyre assez peu commune; il appuie la réputation d'apocry-

1. P. 10.

2. P. 264. Le manuscrit du Vatican a en marge ψευδῆ, μάταια. Le manuscrit de Hambourg, donné à Hambourg par L. Holsténius, et copié sur celui du Vatican, porte, *Christianos intelligit*, probablement de la main même d'Holsténius, d'après la glose du manuscrit de Rome.

phes qu'avaient déjà le *second Alcibiade* et la seconde inscription du premier; il nous apprend qu'il existait du temps de Proclus un commentaire de Jamblique sur l'*Alcibiade*, et nous en conserve un grand nombre de fragments; il nous révèle l'existence probable d'un commentaire de Syrien, et l'existence certaine de beaucoup d'autres commentaires célèbres dont Proclus ne nomme pas les auteurs, mais dont il nous rapporte les principales opinions; enfin il met sur la trace de plusieurs ouvrages de Proclus qui ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Il nous semble qu'en voilà bien assez pour justifier les travaux de M. Creuzer et les nôtres, et placer cette publication à un rang distingué parmi les diverses publications de monuments écrits de l'antiquité qui ont été faites dans ces derniers temps[1].

OLYMPIODORE,

COMMENTAIRE SUR LE PREMIER ALCIBIADE.

Initia Philosophiæ ac Theologiæ *ex platonicis fontibus ducta, sive Procli et Olympiodori in Platonis Alcibiadem commentarii; ex codd. manuscr. nunc primum edidit* Fried. Creuzer. Francofurti ad Mœnum. Pars prima, 1820, pars secunda, 1821.

Les ouvrages qui nous restent d'Olympiodore sont :

1° Un commentaire sur le *Phédon*, dont Forster, Fischer et Wyttenbach ont inséré quelques extraits dans

1. Pour compléter ce résumé, peut-être faudrait-il citer toutes les locutions nouvelles qu'ajoute aux lexiques ce nouveau monument qui

les notes de l'édition que chacun d'eux a donnée de ce dialogue. Sainte-Croix a essayé de le faire connaître dans le Magasin Encyclopédique de Millin, tome I[er], 3[e] année. MM. Mustoxidi et Schinas en ont publié de nouveaux fragments dans leur συλλογὴ ἀποσπασματίων ἀνεκδότων, Venise, 1817.

2° Un commentaire sur le *Gorgias*, encore inédit, à l'exception de l'introduction d'environ une douzaine de pages, que Routh a publiée à la suite de son édition du *Gorgias*, d'après l'excellent manuscrit de la bibliothèque royale de Paris, n° 1822, collationné avec celui de la bibliothèque de Saint-Germain, n° 156.

3° Un écrit contre Straton le Péripatéticien, qui se trouverait à la bibliothèque royale de Munich. *Catalog. codd. Biblioth. reg. Bavar.*, tome I[er], page 528

4° Le catalogue de la bibliothèque de Leyde fait mention d'un écrit d'Olympiodore sur l'état de l'âme, séparée du corps, page 135, n° 36, et page 396, n° 15, ainsi que d'un autre, intitulé προβλήματα εἰς τὸν μῦθον.

5° Lambécius dit qu'il y a à la bibliothèque de Vienne des Prolégomènes d'Olympiodore sur toute la philosophie de Platon. *Codd.*, 77, n° 3.

6° Un commentaire sur le *Philèbe*, qui se trouve dans presque toutes les bibliothèques de l'Europe, et que M. Stalbaum a publié à la suite de son édition du *Philèbe*, d'après le manuscrit de Seitz, Leipzig, 1821.

7° Le catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque

appartient encore à une bonne grécité. Nous nous contenterons de signaler les principales, savoir : ἀνελάττωτος, αὐτόγνωσις, αὐτοδύναμις, αὐτοενέργητος, πεζοφανέστερον, ἑτεροκινησία, αὐτοολότης, αὐτοφάνης, Δυραῖος, μονιμότης, πολυμετάβολος, νεκροπρεπής.

de Paris fait mention, sous le n° 2016, d'un commentaire d'Olympiodore sur le *second Alcibiade*.

8° Enfin, le commentaire sur le *premier Alcibiade*, dont M. Creuzer a donné l'édition que nous annonçons.

L'abondance de manuscrits et de secours de tout genre que M. Creuzer a eus à sa disposition pour l'édition du commentaire de Proclus sur l'*Alcibiade*, contraste avec l'extrême disette de matériaux dont il a pu faire usage pour celle du commentaire d'Olympiodore sur le même dialogue. En effet, le seul manuscrit qu'il ait eu cette fois est celui de Hambourg, donné à la bibliothèque de cette ville par Lucas Holsténius, et copié sur le manuscrit 1106 du Vatican; encore cet unique manuscrit est-il rempli de lacunes et très-défectueux. Cependant, n'en ayant aucun autre avec lequel il pût le collationner, M. Creuzer a dû le donner tel qu'il était, sauf à mettre en note ses corrections et ses conjectures. Cette réserve ne peut qu'être approuvée; mais il y a aussi une excessive circonspection à laisser dans le texte les moindres fautes de copiste, comme le fait quelquefois M. Creuzer [1], car alors il n'y aurait pas de raison pour ne pas réduire un édition à un *fac simile*. Nous avouons que de pareils scrupules nous semblent un peu superstitieux, surtout avec un écrivain tel qu'Olympiodore, et nous ne voulons pas d'autre autorité contre M. Creuzer que M. Creuzer lui-même, qui, dans d'autres endroits, n'hésite pas à introduire ses corrections dans le texte lorsqu'elles sont parfaitement évidentes [2]. Mais nous nous hâtons d'aban-

1. Par exemple, p. 140, ὁ ξήνων, et dans la note *scrib.* Ζήνων, et encore même page, ὁ ξήνων dans le texte, et dans la note *scrib.* ὁ Ζήνων.

2. Comme page 87, Ἀλκιβιάδη pour Ἀλκιάδη. En vérité, si l'éditeur ne

donner de pareilles remarques, pour avoir le plaisir de louer sans restriction les notes savantes qui éclaircissent ou rectifient les endroits obscurs ou corrompus du texte, et dont la sobriété et la concision nous paraissent un mérite de plus. Nous regrettons de ne pouvoir offrir ici à M. Creuzer le tribut des variantes du manuscrit de Paris, qui lui eût fourni plus d'une rectification utile, mais nous sommes pressés d'arriver à l'examen de ce qu'il peut y avoir d'important pour l'histoire de la philosophie dans cet ouvrage d'Olympiodore.

Olympiodore est si peu connu, que la plupart des historiens de la philosophie, même les plus estimés pour l'étendue et l'exactitude de leurs recherches, comme Tiedemann, Tennemann et Rixner, font à peine mention de son nom, et que des savants comme Fabricius et Lambécius disputent sur l'époque où il a vécu; et il n'en pouvait guère être autrement, puisqu'il y a quelques années aucun de ses ouvrages n'avait vu le jour. C'est seulement depuis la publication récente de quelques-uns d'entre eux, qu'Olympiodore nous a fourni et sur lui-même et sur l'époque où il a paru des données précises et certaines. On est sûr aujourd'hui qu'Olympiodore appartient au sixième siècle. Fabricius [1] l'avait déjà démontré contre Lambécius [2], par cette raison décisive que, dans ce commentaire, Olympiodore cite Proclus et même Damascius, qui est incontestablement [3] du temps de

laisse point ἀλκιάδης, pourquoi laisser ὁ ξένον, et si ὁ ξένων, pourquoi pas pas ἀλκιάδης?

1. *Bibl. gr.*, IX, p. 421, éd. Harl.
2. L. VII, p. 31 sqq.; p. 113, éd. Koll.
3. Suidas, Δαμάσκιος.

Justinien. Fabricius parlait ainsi sur une première étude du manuscrit de Hambourg. Un examen approfondi de ce même manuscrit a fourni à M. Creuzer le moyen de fixer avec plus de précision l'âge de ce commentaire d'Olympiodore. En effet, on y lit que Platon n'ayant voulu aucun salaire pour ses leçons, « ses successeurs « ont conservé cet usage, même jusqu'à cette époque, « quoiqu'il y ait déjà eu beaucoup de confiscations des « biens dont les écoles étaient dotées[1]. » Ceci suppose deux choses, d'abord que cette phrase a été écrite au temps où Justinien dépouillait les écoles, ensuite qu'elle a été écrite avant le temps où ce même Justinien, sous le consulat de Décius, fit fermer toutes les écoles et même l'école d'Athènes, ce qui fut le dernier coup porté à la philosophie et à la civilisation ancienne. Or, on sait positivement que le consulat de Décius est de l'année 529. On peut donc conclure avec certitude que ce commentaire sur l'*Alcibiade* a été écrit un peu avant cette époque, c'est-à-dire dans les premières années du sixième siècle. M. Creuzer prouve encore[2] surabondamment ce qu'avait déjà avancé Fabricius, que l'auteur du commentaire sur l'*Alcibiade* n'est point Olympiodore le péripatéticien, un des maîtres de Proclus, dont le commentaire aurait été interpolé postérieurement, comme le voulait Lambécius, par un autre Olympiodore, dans les endroits qui portent un caractère de platonisme. Fabricius avait déjà remarqué qu'à ce compte presque tout ce commentaire serait interpolé, et M. Creuzer fait voir qu'en vou-

1. Creuz., édit., p. 141. Zonaras, *Annal.*, XIV, 6, p. 63, éd. Paris. Suidas, Πρεσβεῖς.

2. *Præm.*, p. 13.

lant détacher du tissu total les fils qui paraissent empreints d'une couleur platonicienne, on déchirerait et détruirait toute la composition. De plus, ce commentaire à la main, M. Creuzer démontre [1] que, loin d'être favorable à l'école péripatéticienne, Olympiodore est au contraire plus que sévère envers elle.

Après avoir fixé le siècle d'Olympiodore, il eût été à désirer que M. Creuzer essayât de déterminer sa patrie. C'est ce qu'il eût pu faire aisément avec une phrase de ce même commentaire, de laquelle il résulte qu'Olympiodore était d'Alexandrie, ou du moins qu'il habitait cette ville et probablement y professait, lorsqu'il écrivait ce commentaire sur l'*Alcibiade*. En effet, dans la vie de Platon qui fait partie de ce commentaire, on lit qu' « un « nommé Anatolius, récitant ici à Vulcain, gouverneur « de la ville, ce vers de Platon : Viens, ô Vulcain ! Platon « t'appelle, parodia ainsi ce vers : Viens, ô Vulcain ! le « phare t'appelle. » Ici, *la ville*, *le phare* indiquent très-évidemment Alexandrie. Alexandrie était donc ou la patrie ou du moins le séjour d'Olympiodore.

M. Creuzer aurait pu tirer encore de ce commentaire la preuve que l'Olympiodore qui l'a composé est le même qui a composé le commentaire sur le *Gorgias*, mais qui le composa plus tard, après le commentaire sur l'*Alcibiade*. Car on lit ici [2] : « Nous faisons le mal, non pas « parce que nous voulons le mal en soi, mais parce que « le mal nous paraît le bien, comme Platon le dit dans le « *Gorgias*; c'est là qu'avec l'aide de Dieu nous comprendrons la différence de ce qu'on veut réellement d'avec

1. *Ibid.*
2. P. 59.

« ce que l'on semble vouloir. » Ἔνθα γνωσόμεθα σὺν θεῷ semble indiquer un professeur qui se propose d'expliquer le *Gorgias* à ses élèves. La phrase suivante est plus décisive : « Nous avons dit que ce qu'on veut et ce qu'on « semble vouloir n'est pas la même chose, comme il sera « dit dans le *Gorgias.* » Le futur *comme il sera dit* ne peut convenir à un dialogue de Platon et suppose un commentaire à faire. En effet, dans le commentaire inédit du *Gorgias* que possède la Bibliothèque royale de Paris, et que l'auteur de cet article a sous les yeux, on trouve dans plusieurs leçons, et particulièrement dans la leçon 16 [1], d'assez longs développements sur la différence de ce que l'homme veut et de ce qu'il semble vouloir.

L'âge d'Olympiodore, sa patrie, ou du moins le lieu où il enseignait, et le rapport certain de ce commentaire sur l'*Alcibiade* au commentaire sur le *Gorgias*, déterminés et fixés par le moyen de l'ouvrage que nous annonçons, il faut maintenant faire connaître la forme de cet ouvrage, avant d'en exposer le contenu. Le commentaire d'Olympiodore a exactement la même forme que celui de Proclus ; il se compose d'une introduction sur Platon, sur sa vie, sur l'ordre et le but de ses dialogues, sur le but de l'*Alcibiade* et ses divisions, selon les devanciers d'Olympiodore, et selon Olympiodore lui-même. Vient ensuite un commentaire spécial et détaillé sur tous les passages de l'*Alcibiade*, depuis le commencement du dialogue jusqu'à la fin ; car l'ouvrage d'Olympiodore est complet et embrasse tout le dialogue de Platon, tandis que celui de Proclus s'arrête à peu près à la moitié de

1. Mss. 1822, fol. 280, à verso.

l'*Alcibiade*. Comme Proclus, Olympiodore cite textuellement les morceaux qu'il se propose de commenter ; et dans son commentaire il commence par les remarques les plus générales et finit par des explications verbales. La différence qui sépare ces deux commentaires est d'abord que celui d'Olympiodore est divisé en πράξεις ou leçons, tandis que le commentaire de Proclus est continu ; cette division reproduit pour nous la forme même de l'enseignement d'Olympiodore, qui devait avoir consacré vingt-huit leçons à l'explication de l'*Acicibiade*, puisqu'il y a ici vingt-huit πράξεις, en y comprenant les deux dont se compose l'introduction ; et il est très-probable que nous avons les leçons mêmes d'Olympiodore, rédigées par lui ou par un de ses élèves, comme l'indique le titre : Σχόλια εἰς... ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου. Nous pensons même que nous avons la rédaction d'Olympiodore lui-même ; car jamais le nom d'Olympiodore n'y est cité, tandis que, dans le commentaire sur le *Philèbe*, comme nous le verrons plus tard, la désignation du nom d'Olympiodore, et la forme du commencement de chaque paragraphe, ὅτι, etc., indique un simple résumé fait par un écolier. Le commentaire inédit sur le *Gorgias* a la même forme que celui dont nous rendons compte : il est divisé en leçons, et dans l'un comme dans l'autre, le ton général est celui d'un maître ; et même, dans l'ouvrage qui nous occupe, l'auteur parle une fois à la première personne, forme de style qu'une rédaction d'élève n'eût probablement pas conservée. Une autre différence qui est encore entre le commentaire de Proclus et celui d'Olympiodore, c'est que dans ce dernier chaque leçon se divise plus explicitement en deux parties, l'une générale,

l'autre particulière, avec cette formule de division : ταῦτα ἔχει ἡ θεωρία ; ce qui donne à ce commentaire la forme même d'un cahier de professeur. Quant au style d'Olympiodore, il ne peut entrer d'aucune manière en comparaison avec celui de Proclus. L'un est constamment sain, correct, et pénétré de l'imitation des auteurs attiques ; il a même encore quelque chose de l'aisance de l'ancienne langue, sans parler du caractère élevé que lui communique souvent le génie de Proclus ; tandis que le style d'Olympiodore, ne recevant aucune empreinte particulière de l'esprit de ce philosophe, est tel que le temps devait l'avoir fait, incorrect dans les constructions, déjà barbare dans les expressions, et dans l'ensemble presque sans aucune trace de mouvement et de vie. Il est vrai qu'il ne faut pas juger les cahiers d'un professeur comme un livre destiné au public et que l'on soigne davantage ; cependant il est impossible de ne pas reconnaître, dans cette manière lâche et décolorée, le signe de la décrépitude générale de la langue grecque au sixième siècle ; on sent que le moment n'est pas loin où la langue, ainsi que la civilisation de la Grèce, vont périr à la fois et faire place à un monde nouveau qui aura son nouveau langage comme ses destinées nouvelles. Mais en général l'époque où une littérature succombe a cela de bon encore, que l'érudition qui commente, remplaçant alors en tout genre l'originalité qui produit, rassemble, à défaut de richesses qui lui soient propres, celles des âges écoulés, et conserve ainsi une foule de choses qui, plus tard, donnent un prix singulier aux monuments de ces siècles de décadence. C'est sous ce point de vue qu'il faut envisager celui que M. Creuzer vient de tirer de la

poussière des bibliothèques. Assez peu intéressant comme composition originale, il a la plus grande importance comme compilation : l'histoire de la philosophie y trouvera des documents précieux sur les différents âges et les différents systèmes de la philosophie ancienne. Nous l'étudierons donc par ce côté, et nous interrogerons successivement, sur les trois époques dans lesquelles se divise toute la philosophie ancienne, ce commentaire d'Olympiodore, comme nous avons fait précédemment celui de Proclus.

Première époque. — Quoiqu'une des idées systématiques des Alexandrins ait été de rapprocher la civilisation grecque de celle de l'Orient et particulièrement de l'Égypte, on ne peut pourtant pas les accuser d'avoir entièrement méconnu les différences qui séparent ces deux civilisations, et le caractère original que le génie grec imprima de bonne heure à tout ce qu'il emprunta de l'Orient. Sans doute il en reçut tout ; mais il modifia puissamment tout ce qu'il en reçut, le décomposa et le refit, et du même fond tira, à l'aide de formes nouvelles, un monde entièrement nouveau, une société nouvelle, une religion nouvelle, des arts nouveaux, une philosophie nouvelle. Le caractère de cette grande révolution est en général d'avoir fait passer l'humanité du règne des sens à celui de l'esprit, de symboles clairs pour les yeux, obscurs pour la pensée, à des explications plus ou moins vraies, mais qui du moins s'adressaient à l'intelligence. Il y a dans ce commentaire d'Olympiodore plusieurs endroits qui prouvent que cette différence ne lui avait pas échappé. Dans un passage d'autant plus intéressant qu'à la bonté du style on pourrait soupçonner qu'il ne lui appartient pas en propre, Olympiodore, après avoir établi

à la manière des Alexandrins le principe fécond de la connaissance de soi-même, et fait remonter jusqu'à Platon les idées qu'il développe, rapproche la philosophie de Platon de la sagesse religieuse et politique de la Grèce, manifestée dans l'inscription du temple de Delphes, *Connais-toi toi-même.* Il ne s'arrête pas là ; les idées alexandrines identifiées avec celles de Platon et les idées philosophiques de Platon identifiées avec les croyances religieuses de la Grèce, il restait à identifier encore celles-ci avec les croyances étrangères, et particulièrement avec celles de l'Égypte. Olympiodore prétend donc que les Égyptiens plaçaient des miroirs dans les temples en face des prêtres, pour qu'ils pussent s'y voir, c'est-à-dire se connaître eux-mêmes : il prétend que les miroirs hiératiques des Égyptiens ont le même sens au fond que l'inscription du temple d'Apollon ; et l'extrême différence, quant à la forme, de ce commun enseignement, la différence du miroir symbolique placé dans un obscur sanctuaire, d'avec l'inscription en caractères populaires exposée aux regards et à l'intelligence de tous sur la façade extérieure du temple du dieu de la lumière, cette différence est pour Olympiodore une image de celle qui sépare l'esprit grec et l'esprit égyptien. L'Égypte propose des énigmes dont le secret est réservé à quelques hommes ; la Grèce s'explique clairement, elle veut et comprendre et se faire comprendre. « L'une, dit Olympiodore [1], montre « toujours les choses à travers l'énigme du symbole, « l'autre à la lumière de la parole écrite. »

Il y a encore un autre passage où se décèle un sentiment vrai de l'esprit de la philosophie grecque. On sait

1. P. 9.

que, dans l'*Alcibiade*, lorsque Alcibiade a l'air de s'enorgueillir de ses aïeux, Socrate, en plaisantant, répond que lui aussi il a d'illustres aïeux et descend de Dédale. Les critiques modernes ont vu là une allusion au métier de sculpteur, par lequel Socrate se disait de la famille de Dédale; mais les Alexandrins n'étaient pas gens à se contenter d'une raison aussi simple. Olympiodore en donne donc une plus subtile, tout à fait arbitraire pour l'intention qu'il prête à Socrate, mais ingénieuse et très-vraie dans ses développements. Avant Dédale, les statues imitées de l'étranger étaient raides et massives, et avaient les pieds joints ensemble; Dédale le premier sépara les pieds des statues, voulant montrer par là, dit Olympiodore, que l'être représenté par ces statues n'était pas immobile, mais avait en lui la faculté de se mouvoir librement. De même Socrate apprit à la pensée de l'homme qu'elle n'était pas faite pour rester immobile, et qu'au lieu de se laisser imposer passivement une doctrine, c'était à elle à chercher librement la vérité. Socrate est l'auteur de cette méthode, qui, au lieu d'étouffer l'esprit sous le joug d'une doctrine vraie ou fausse, mais reçue sans examen, l'accouche peu à peu et lui apprend à produire lui-même toutes les vérités. Socrate a affranchi la philosophie comme Dédale avait affranchi l'art : c'est par là, selon Olympiodore, qu'ils sont de la même famille [1].

Ce commentaire est très-peu riche en fragments chal-

1. P. 151-152. Voyez aussi le morceau, p. 66-67, sur la flûte et la lyre : « La flûte appartient à l'Asie, à la Phrygie où elle a été inventée pour les mystères (probablement de Bacchus); mais la lyre est grecque de sa nature, noble et généreuse. Marsyas, Phrygien, fut vaincu avec la flûte par

daïques et orphiques. Les Chaldéens ne sont cités qu'une seule fois[1], comme ayant, dès la plus haute antiquité, divisé le monde en trois règnes, les anges, les démons et les héros. Les anges se rapportent aux dieux, les héros à l'homme, les démons sont des puissances intermédiaires. C'est ainsi que l'amour est un démon, en tant que puissance intermédiaire qui unit toutes les natures. Voici un passage qui ressemble fort à des vers chaldaïques. « Soyez persuadés qu'il est une puissance supérieure qui connaît nos moindres démarches, car il est dit avec raison :

Tout est plein de Dieu ; Dieu entend tout,
A travers les rochers, sur la terre et dans l'homme,
Quelque pensée que l'homme cache dans son sein.

Πάντα θεοῦ πλήρη, πάντῃ δέ οἱ εἰσὶν ἀκουαί
Καὶ διὰ πετράων καὶ ἀνὰ χθόνα καί τε δι' αὐτοῦ
Ἀνέρος, ὅ, ττι κέκευθεν ἐνὶ στήθεσσι νόημα[2].

Quant à Orphée, Olympiodore l'invoque à l'appui de Zoroastre, pour montrer leur identité, et en général l'identité de toute la sagesse antique. Mais le vers d'Orphée qu'il cite[3] est un de ceux que nous a déjà donnés le commentaire de Proclus. Olympiodore cite encore le vers célèbre de Jupiter à Saturne[4], qui se trouve aussi

Apollon ayant une lyre et représentant la Grèce. » Voyez Hyginus, *Fabul.* 165 ; Boettiger, *Attisch. Mus.* I.

1. P. 154.

2. P. 44. Le manuscrit de Hambourg donne πάντα δὲ νοῖον, qui n'a pas de sens. Moser, dans l'édition de Francfort, propose de lire πάνθ' οἷον, que je n'entends guère : le manuscrit de Paris porte πάντα δέ οἱ. M. Creuzer soupçonne que ce fragment se rapporte aux oracles sibyllins, lib. VIII, p. 737, éd. Gal., et il y voit aussi quelque analogie avec un fragment orphique, p. 457, v. 20-26, éd. Hermann.

3. P. 22. Ποιμαίνων, etc.

4. P. 15. Ὄρθου δ', etc.

dans les commentaires de Proclus sur l'*Alcibiade*, le *Cratyle* et le *Timée*. Voici la dernière citation d'Orphée [1] que donne Olympiodore :

> La matière du ciel, des astres, de la mer,
>
> Ὕλης οὐρανίης καὶ ἀστερίης καὶ ἀβύσσου,

vers qui ne paraît se trouver que dans ce commentaire, d'où Gessner l'a transporté dans ses fragments orphiques. Mais Lydus [2] le donne aussi, et avec d'autres vers importants qu'Hermann n'a pas connus ou a négligés, peut-être parce Lydus les rapporte comme chaldaïques et non comme orphiques.

Nous sommes plus heureux en sentences pythagoriciennes. Le commentaire de Proclus nous en avait déjà donné de très-belles ; celles que nous offre ici Olympiodore se distinguent des autres en ce qu'elles sont plus particulièrement du genre moral. Nous les parcourrons rapidement.

L'amitié [3] est égalité; maxime qui rappelle cette autre, κοινὰ τὰ τῶν φίλων, et qui a inspiré ce noble mot d'Aristote, φίλος ἄλλος ἐγώ, *un ami est un autre moi-même* [4].

Les pythagoriciens admiraient ceux qui avaient les premiers trouvé les nombres; car, comme ils appelaient nombres les idées, et que les idées sont dans l'intelligence, ceux qui trouvèrent les premiers le secret des nombres, leur paraissaient avoir découvert celui de l'intelligence. Ils admiraient aussi ceux qui les premiers avaient trouvé les noms, mais beaucoup moins; car, se-

1. P. 19.
2. L. Lydus, *de Mens.*
3. P. 3.
4. P. 9[illegible].

lon eux, les vérités des nombres sont absolues, tandis que celles des noms sont purement relatives. Les nombres sont du domaine de l'intelligence, qui atteint l'essence des choses; les noms sont seulement du domaine de l'âme, c'est-à-dire de l'intelligence tombée dans la matière, servie, mais limitée par des organes, laquelle alors ne saisit plus que ce qui est variable; et les noms le sont. C'est ainsi du moins que nous entendons la théorie indiquée dans la phrase d'Olympiodore [1].

Les pythagoriciens renvoyaient de leur institut celui qu'ils jugeaient indigne de leur société, avec tout ce qu'il possédait : ils lui élevaient un cénotaphe, le pleuraient et en parlaient comme d'un mort. Ce passage nous aide à comprendre ce qu'ajoute Olympiodore [2], qu'une telle émulation de vertu et une telle crainte d'être jugé indigne s'étaient établies dans l'association pythagoricienne, qu'un pythagoricien ayant été réprimandé par son maître se donna la mort. Cependant il ne semble pas que le fondateur du pythagorisme ait manqué d'indulgence pour la faiblesse humaine; car c'est une maxime de l'école de Pythagore, qu'il est impossible de guérir la passion dans le moment de la crise, et qu'alors il faut lui accorder quelque chose [3]. Olympiodore admet trois manières de se délivrer des passions [4] : celle des socratiques, celle des pythagoriciens, celle des péripatéticiens ou stoïciens qui sont ici confondus ensemble; ensuite [5], se développant davantage, il admet cinq modes de purifica-

1. P. 152.
2. P. 153.
3. P. 6.
4. P. 54 et 55.
5. P. 145

tion. Le premier consiste à chercher du secours dans les temples auprès des prêtres, ou dans les écoles sous la discipline d'un maître; le second à s'exhorter soi-même, à s'éclairer, etc.; le troisième, celui des pythagoriciens, à céder jusqu'à un certain point, à goûter un peu de la passion, à y toucher du bout du doigt, ἄκρῳ δακτύλῳ, comme font les sages médecins qui attendent que la maladie soit mûre pour l'attaquer; le quatrième est le mode aristotélique ou stoïque, le combat, comme en médecine le système qui agit par les contraires; le cinquième et le plus utile est celui de l'école de Socrate, qui agit par les semblables : il n'oppose pas le contraire au contraire; il ne dit point à l'homme qui veut du bonheur, souffre; mais il lui enseigne quel est le vrai bonheur : ni à l'ambitieux, obéis; mais il lui enseigne en quoi consiste le vrai pouvoir : ni à celui qui aime le repos, travaille; mais quel est le repos des dieux.

Le dernier passage pythagoricien que renferme ce commentaire se rapporte à un point que touchait déjà le commentaire de Proclus. Olympiodore dit aussi [1] que les pythagoriciens appelaient τόλμα la dualité, comme *osant la première se séparer de l'unité;* et, en effet, aussitôt que la puissance éternelle et absolue se manifeste et sort d'elle-même (et c'est là le sens que Proclus donne à τόλμα), il y a nécessairement dualité : mais Olympiodore, au lieu de chercher la raison de la signification de dualité attribuée à τόλμα dans le sens primitif de ce mot, emprunte à son sens vulgaire une interprétation tirée des passions

1. P. 45.

de l'homme, c'est-à-dire incompatible avec la Divinité.

Nous ne quitterons pas la première époque de la philosophie grecque, sans constater qu'il est aussi question dans ce commentaire de Phérécyde, comme maître de Pythagore, et comme auteur d'un livre célèbre de théologie [1]. Anaxagore y est mentionné deux fois [2]. Parménide y est appelé le maître de Platon, et il ne faut pas entendre par là que Platon ait reçu des leçons de Parménide, ce qui est impossible, mais qu'il a beaucoup emprunté à l'école d'Élée et à Parménide; ou peut-être est-ce une allusion à l'enseignement que Platon reçut d'Hermogène, disciple de Parménide [3]. Zénon aussi est cité par Olympiodore, et le passage qui le regarde n'est pas sans intérêt. Olympiodore y déclare que Zénon ne se contredisait pas, comme on le croit, mais qu'il en avait l'air : l'apparence était toujours contre lui. Olympiodore se perd ici en explications plus subtiles les unes que les autres, pour prouver que ce n'était pas par cupidité que Zénon faisait payer ses leçons ; il finit pourtant par cette raison toute simple qu'après tout il n'y a pas de mal qu'un philosophe tire un salaire honnête des soins qu'il prend pour instruire les autres, comme le médecin et les autres artistes. C'est là qu'est le passage sur le principe platonicien d'enseigner gratuitement, principe qui s'était con-

1. P. 164, οὗ καὶ βίβλος θεολόγος φέρεται. Diog. XI, 17. Suidas, Φερεκύδης. Plotin, *Ennead.* I, 9. Sturz, *Pherecydes*, p. 29 sqq. Le titre de l'ouvrage de Phyrécyde était θεολογία ou θεογονία ou θεοκρατία.

2. I, p. 157-158. — II, p. 214. Πάντα ἐν πᾶσιν.

3. C'est encore ainsi qu'il faut entendre la phrase de Photius, *Excerpt. vit. Pythagor.* éd. Bekk., p. 439 : τῆς δε λογικῆς σπέρματα καταβαλεῖν αὐτῷ Ζήνωνα καὶ Παρμενίδην τοὺς Ἐλεάτας.

servé jusqu'au temps d'Olympiodore, μέχρι τοῦ παρόντος, malgré les confiscations qui dépouillaient les professeurs [1].

Seconde époque. — C'est sur la seconde époque, et particulièrement sur Platon, que ce commentaire nous fournit les documents les plus nouveaux. Nous avions deux biographies de Platon, l'une de Diogène de Laërte, l'autre d'Apulée visiblement faite d'après celle de Diogène. En voici une nouvelle qui renferme plusieurs détails qui ne sont pas dans Diogène, et qui souvent présente les mêmes choses sous un autre aspect ; il importe de signaler ici ces différences.

Diogène de Laërte fait remonter Platon jusqu'à Solon par sa mère, et jusqu'à Codrus par son père. Au contraire, Olympiodore le fait venir de Solon par son père Ariston, fils d'Aristoclès, et de Codrus par sa mère Périxionée, qui descendait de Nélée, fils de Codrus. Mais les deux historiens s'accordent pour donner un caractère merveilleux à sa naissance et à son éducation. Ni l'un ni l'autre ne veulent que le mari de Périxionée soit le véritable père de Platon ; il faut absolument que le fantôme d'Apollon prenne la place d'Ariston ; et quand l'enfant divin est né, ses parents le portent sur le mont Hymète, le consacrent aux divinités du lieu, et les abeilles du mont Hymète entourent son berceau et le nourrissent de leur miel. Socrate, au moment de faire la connaissance de Platon, voit en songe, assis sur son sein, un jeune cygne sans plume, qui bientôt grandit, prend des ailes, s'envole vers le ciel, et de là fait entendre une voix qui charme les dieux et les hommes. Partout des prodiges et des fa-

1. P. 140.

bles; c'était l'esprit du temps; cet esprit fit d'abord la tradition, et la tradition fit ensuite l'histoire. Les Alexandrins avaient d'ailleurs un but qui n'a point échappé aux critiques, et ce but ils ne l'eurent pas seulement pour Apollonius de Thiane, mais pour Platon. Les deux historiens s'accordent aussi sur son éducation, sa jeunesse et la première partie de sa vie jusqu'à la mort de Socrate. Le premier maître de Platon fut Denys le grammatiste, selon Olympiodore, et non pas le grammairien, comme écrit Diogène. Ariston d'Argos fut son maître de palestre. Ce fut celui-ci qui lui donna le nom de Platon, à cause de la largeur de sa poitrine et de son front, comme on le voit par ses nombreuses statues, où il est représenté avec un front et une poitrine très-forte. D'autres veulent, ajoute Olympiodore, qu'on lui ait donné ce nom à cause du caractère large et abondant de son style, comme Théophraste, qui d'abord s'appelait Tyrtamos, fut appelé Théophraste, à cause du charme céleste de sa diction. Son maître de musique fut Dracon, disciple de Damon, dont il fait mention dans la *République*, comme de Denys dans les *Amants*. Il s'occupa aussi de peinture, et apprit l'art de nuancer les couleurs sur lequel il dit quelque chose dans le *Timée*. Il ne négligea pas non plus de s'instruire auprès des poëtes tragiques, qu'alors on appelait les précepteurs de la Grèce; il les rechercha pour le caractère moral de leur pensée, la majesté de leur style et les sujets héroïques de leurs pièces. Il fréquenta aussi les poëtes dithyrambiques, et il y paraît par le *Phèdre* où respire un esprit dithyrambique, et qui passe pour le premier dialogue qu'ait fait Platon. Il fut lié avec les deux grands poëtes comiques, Aristophane et

Sophron, et apprit d'eux l'art de représenter chaque personnage avec le caractère qui lui est propre. Il aimait tellement ces deux auteurs, qu'à sa mort on trouva leurs ouvrages dans son lit. Il avait composé des poésies tragiques, lyriques et autres, qu'il brûla lorsqu'il eut fait la connaissance de Socrate.

Jusqu'ici le récit d'Olympiodore s'accorde avec celui de Diogène; mais quand viennent les voyages de Platon, les deux historiens se divisent. Selon Olympiodore, Platon n'alla d'abord en Sicile que par occasion. Socrate mort, après avoir pris quelque temps des leçons de Cratyle, disciple d'Héraclite[1], Platon alla en Italie, où il trouva Archytas à la tête des pythagoriciens, et de là il passa en Sicile pour y étudier le phénomène de l'Etna. Ce fut pendant son séjour à Syracuse que, présenté à Denys, il eut avec lui cette conversation célèbre qu'Olympiodore et Diogène nous rapportent avec assez peu de différence. Ils s'accordent à dire qu'à la vue de la tyrannie qui opprimait la Sicile, Platon conçut des projets de réforme politique, et se permit de donner au roi des conseils et de lui tenir un langage qui le firent chasser du pays. Quant au second voyage, son motif fut tout politique. A la mort de Denys, Dion, avec lequel Platon s'était lié intimement, conçut des espérances qui lui firent réclamer l'assistance de son ami d'Athènes. Dion ayant échoué, Platon fut accusé de haute trahison, livré à Pollys d'Ægine, qui faisait alors le commerce en Sicile, vendu par lui, conduit à Ægine, et là délivré par

1. Il est à remarquer qu'Olympiodore, qui ailleurs fait de Parménide le maître de Platon, ne dit pas même ici que Platon prit des leçons d'Hermogène, disciple de Parménide, comme le veut Diogène.

Anniceris de Cyrène. On voit que ce récit diffère entièrement de celui de Diogène de Laërte, qui place la vente et la captivité de Platon à son premier voyage, et fait de Pollys, non pas un marchand d'Ægine, mais un général lacédémonien, chef du parti opposé à Dion. Le motif du premier voyage de Platon en Sicile avait été la science, celui du second l'espoir d'être utile aux hommes; celui du troisième ne fut pas moins noble, selon Olympiodore; ce fut l'amitié. Platon retourna en Sicile pour délivrer Dion, que Denys avait dépouillé de ses biens et mis en prison, et qu'il ne voulait délivrer qu'à condition que Platon lui ferait une nouvelle visite. Pour sauver son ami, Platon n'hésita pas à entreprendre ce troisième voyage. Olympiodore fait aussi mention, comme Diogène de Laërte, d'un voyage de Platon en Égypte, où il s'instruisit auprès des prêtres, et apprit la science hiératique de l'Égypte. Il voulait aller jusqu'en Perse pour visiter les mages; mais la guerre des Grecs et des Perses ne lui ayant pas permis d'accomplir son dessein, il alla en Phénicie, où il rencontra des mages qui lui enseignèrent tout ce qu'ils savaient; et voilà pourquoi, dans le *Timée*, il paraît si fort au fait de tout ce qui concerne l'art de faire des sacrifices et de consulter les dieux. Olympiodore ajoute que ces excursions de Platon en Égypte et en Phénicie eurent lieu avant ses voyages en Sicile, et il avoue avec candeur que, dans sa relation, il aurait dû les placer auparavant. C'est à une saine critique à apprécier et à réduire ce récit.

Au retour de toutes ces courses aventureuses, Platon se fixa à Athènes et y fonda une école. Ses succès furent immenses. Il attirait à ses leçons, non-seulement les

hommes, mais les femmes, desquelles il exigeait, dit Olympiodore, qu'elles prissent des habits d'homme pour entrer dans son auditoire. Son commerce était si aimable, qu'il séduisit jusqu'à Timon le Misanthrope; et il ne faut pas croire que, dans la conviction profonde qu'il avait de la vérité de sa philosophie, il ait négligé ce qui pouvait la faire mieux accueillir : il connut parfaitement l'esprit de son temps et s'y conforma. Quoique pythagoricien pour le fond des idées, il se garda bien de convertir l'académie en une société secrète; il rejeta, dit Olympiodore, le serment solennel, les portes fermées, l'αὐτὸς ἔφα, en un mot le principe de l'autorité sur lequel reposait l'institut de Pythagore. Il avait voué un culte à la mémoire de Socrate; mais il n'imita pas sa conduite, et s'abstint d'irriter comme lui la vanité athénienne par ses railleries, et de passer sa vie sur la place publique et dans les boutiques à attirer les jeunes gens. Ajoutez, ce qu'Olympiodore rapporte ailleurs, que Platon le premier enseigna gratuitement.

On suppose bien qu'un Alexandrin ne laissera pas Platon mourir sans quelque miracle : aussi Olympiodore lui donne, à son lit de mort, un songe prophétique, où il se croit changé en cygne, volant d'arbre en arbre d'un vol si rapide, que les oiseleurs qui voulaient l'attraper ne pouvaient le faire. Il paraît pourtant que l'invention du songe n'est pas alexandrine, et qu'elle remonte jusqu'au temps de Platon, puisque, au rapport d'Olympiodore, Simmias le Socratique, dans un ouvrage qui n'est pas venu jusqu'à nous, en donnait cette explication : les oiseleurs sont ici les interprètes, qui tâchent de saisir la

pensée des anciens, et qui, malgré tous leurs efforts, ne peuvent atteindre celle de Platon.

Olympiodore termine par un jugement général sur les dialogues de Platon, bien supérieur à tous les jugements de Diogène de Laërte. Selon l'alexandrin, nul point de vue exclusif ne donne le secret de la philosophie de Platon. Platon, comme Homère, a envisagé le monde sous toutes ses faces; c'est donc aussi sous toutes les faces qu'il faut envisager ces deux âmes qu'Olympiodore appelle ψυχαὶ παναρμόνιαι, des âmes en harmonie avec tout, afin de les embrasser tout entières. Il veut qu'on n'étudie exclusivement Platon, ni comme physicien, ni comme moraliste, ni comme théologien, mais comme tout cela à la fois. A la mort de Platon les Athéniens lui firent de magnifiques funérailles, et écrivirent sur son tombeau ces deux vers :

> Apollon a donné au monde Esculape et Platon;
> L'un pour l'âme, l'autre pour le corps.

Nous ne croyons pas que ces vers existent ailleurs dans l'antiquité.

Quant à la philosophie de Platon, Olympiodore la croit renfermée dans quatre dialogues, le *Timée*, la *République*, le *Phèdre* et le *Théétète*, qui peuvent être considérés comme les types de tous les autres[1]. Nous avons vu qu'Olympiodore cite souvent le *Gorgias* en faisant quelquefois allusion à son propre commentaire. Il est à remarquer qu'il ne cite pas même une seule fois le *Philèbe*, qu'il avait pourtant commenté, et qu'à l'occasion du *Phédon* il ne fait aucune mention du long et

1. P. 2.

savant commentaire qu'il en a laissé. Ni les *Lois*, ni le *Lachès*, ni le *Menon*, ni le *Politique*, ni le *Protagoras*, ni les *Lettres*, ni le *Théagès*, ne sont mentionnés. Les dialogues cités le plus souvent sont le *Timée*, le *Théétète*, le *Sophiste*, la *République* avec l'inscription, ἢ περὶ δικαίου; le *Charmide* avec l'inscription, ἢ περὶ σωφροσύνης, l'*Apologie*, le *Banquet*, le *Phèdre*. Nous avons vu que Proclus ne cite jamais l'inscription de l'*Alcibiade*, περὶ ἀνθρώπου φύσεως; on la trouve ici, et c'est de là qu'elle sera passée dans les manuscrits de Platon, comme le conjecturent les éditeurs de Deux-Ponts et avec eux Buttmann. On trouve encore ici la distinction d'un grand et d'un petit *Alcibiade*, ainsi que d'un grand et d'un petit *Hippias* [1], mais il ne faut pas oublier que nous sommes déjà au sixième siècle.

Ce commentaire nous apprend que, bien qu'appartenant à une école éclectique, Olympiodore a beaucoup plus étudié Platon qu'Aristote, et qu'il n'est pas même toujours juste envers ce dernier; car il le cite assez rarement, ne l'entend pas très-profondément, et le critique avec sévérité. Après l'avoir appelé δαιμόνιος [2] avec toute l'école d'Alexandrie, il donne [3] à cette expression une interprétation mystique qui ne lui laisse plus que le sens de *pénétrant* et rabaisse un peu le mérite supérieur d'Aristote. Ailleurs [4] il dit : « Si Aristote ou un autre philosophe purement dialecticien, ἐριστικός... » Ailleurs encore il l'accuse [5] de faire de l'individu une collection, et une collection d'ac-

1. P. 3.
2. P. 122.
3. P. 218.
4. P. 62.
5. P. 204.

cidents ; il lui fait une seconde fois le même reproche [1] ; il oppose [2] le principe de Platon qui met le *bien* à la tête de toutes choses, même au-dessus de l'intelligence, au principe d'Aristote, qui met l'intelligence avant tout et au-dessus de tout : différence en laquelle se manifestent le caractère éminemment scientifique de la philosophie d'Aristote et le caractère éminemment moral de celle de Platon. Mais c'est plutôt une différence qu'une opposition, comme nous le verrions sans doute, si nous avions le livre perdu d'Aristote [3] où l'illustre élève avait consigné l'opinion de son maître sur le bien comme principe de toutes choses, opinion dont Platon ne faisait pas un mystère, mais qu'il n'avait pu développer suffisamment dans ses dialogues, à cause de leur forme négative, peu favorable à une exposition régulière, et qu'il expliquait oralement, d'une manière plus positive et plus dogmatique, à ses disciples les plus distingués, Speusippe, Héraclide, Hestiée et Aristote. A propos des livres perdus d'Aristote, Olympiodore en cite un dont Diogène de Laërte [4] et Télès dans Stobée [5] nous avaient conservé le titre, savoir : τὸ Προτρεπτικόν. Ici, avec le titre de l'ouvrage, Olympiodore nous en rapporte une phrase entière d'un sens profond et bien digne de son auteur. De quelque manière qu'on s'y prenne, dit Aristote, on n'échappe point à un système et à la philosophie ; car, ou l'on croit qu'il faut rejeter tout système, ou on ne le croit pas. Croit-on qu'il faut

1. P. 210.
2. P. 45.
3. Voyez l'excellent écrit de M. Brandis, *De perditis Aristot. libris.* Bonn. 1822.
4. V. 22, et l'anonyme dans Ménage, v. 35
5. *Floril. Serm.*, 96, éd. Gaisf., t. III, p. 220.

adopter un système? nous voilà nécessairement philosophes : croit-on qu'il ne faut adopter aucun système? mais cela même est encore un système, une philosophie ; on a donc toujours une philosophie et un système. Εἴτε φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, εἴτε μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, πάντως δὲ φιλοσοφητέον [1].

L'étendue des détails que nous avons tirés d'Olympiodore sur Platon et sur Aristote, nous force de nous contenter d'indiquer seulement les autres philosophes de la seconde époque cités dans ce commentaire : ce sont les Stoïciens et Épictète [2], Aristippe [3], Archimède [4], Antisthène [5]. D'ailleurs ces citations ont peu d'intérêt, et ne nous apprennent rien de nouveau, pas plus que les citations des autres écrivains non philosophiques, tels que Xénophon, Thucydide, Démosthène, Eschine, Eschyle, Euripide, Hérodote, Hippocrate, Isocrate, Pindare, etc., qui sont mentionnés fréquemment, et nous nous hâtons de passer aux documents que fournit Olympiodore sur la troisième et dernière époque de la philosophie ancienne.

Troisième époque. — On pourrait s'étonner qu'Olympiodore, dans ses différents ouvrages, n'invoque pas plus souvent l'autorité du fondateur de l'école d'Alexandrie. Plotin n'est cité qu'une fois, comme dans le commentaire du *Philèbe*; dans celui du *Gorgias*, que nous avons sous les yeux, il ne l'est guère plus de trois ou quatre fois, et encore d'une manière insignifiante. Pour Porphyre, il n'est pas même mentionné ici une seule fois; mais en

1. P. 144.
2. P. 101.
3. P. 136 et 140.
4. P. 191.
5. P. 28.

revanche, ce commentaire nous révèle l'existence de plusieurs commentaires perdus sur le *premier Alcibiade*. Olympiodore confirme ce que nous savions déjà par Proclus, qu'il y avait eu un grand nombre de commentateurs de ce dialogue. Proclus ne nomme que Jamblique; mais Olympiodore nous fournit des lumières plus précises. Il cite en effet[1], sur un point assez délicat, l'opinion de Démocrite, probablement de ce Démocrite dont Porphyre fait mention dans la vie de Plotin, ainsi que Ruhnken, dans sa Dissertation sur Longin, *chap.* IV. Démocrite voulait que cette expression si souvent répétée dans le dialogue de Platon, εὖ λέγεις, fût, dans un endroit, rapportée à Socrate, tandis qu'un autre interprète auquel Olympiodore donne la préférence, Damascius, la met dans la bouche d'Alcibiade. On trouve aussi[2] une citation d'Harpocration qui semble indiquer un commentaire régulier et complet. « Harpocration, dit Olympiodore, arrivé en « cet endroit, entre profondément dans le sens de Platon, « et prouve par des arguments irrésistibles, que l'amour « de Socrate pour Alcibiade est un amour sublime et non « un amour vulgaire. » Proclus nous avait démontré incontestablement l'existence d'un commentaire perdu de Jamblique sur le *premier Alcibiade*; Olympiodore cite plusieurs fois ce commentaire, quelquefois même en opposition avec celui de Proclus; les citations d'Olympiodore sont assez étendues et ajoutent des fragments précieux de Jamblique à ceux que Proclus nous avait déjà conservés. Olympiodore nous apprend encore l'existence d'un commentaire de Jamblique sur le *Timée*, qui a péri

1. P. 105 et 106.
2. P. 48 et 49.

avec tant d'autres ouvrages de ce philosophe. Jamblique, dit-il, dans son commentaire sur le *Timée*, lui donne pour inscription : le gouvernement de Jupiter : διὸ καὶ ὁ Ἰάμβλιχος ὑπομνηματίζων τὸν διάλογον ἐπέγραφεν εἰς τὴν δημηγορίαν τοῦ Διός.

Tels sont les commentaires alexandrins du troisième et quatrième siècle sur le *premier Alcibiade* qu'Olympiodore nous fait connaître. Il fait plus, et rétablit presque un à un les anneaux rompus de la chaîne des commentateurs qui, depuis Démocrite, contemporain de Plotin et de Porphyre, jusqu'au commencement du sixième siècle, s'étaient occupés de l'*Alcibiade*. Un des anneaux les plus précieux, mais aussi les plus endommagés, de cette chaîne, est le commentaire de Proclus au cinquième siècle ; ce qui nous en reste ne va guère au delà de la première moitié du dialogue, et l'on ne savait si Proclus s'était arrêté là, ou s'il fallait mettre sur le compte du temps la perte de la dernière moitié de son commentaire. Nous sommes certains aujourd'hui que le commentaire de Proclus embrassait tout le dialogue de Platon. Olympiodore l'atteste; il l'avait sous les yeux tout entier, et il cite de la moitié perdue de nombreux et importants fragments, que M. Creuzer et moi eussions bien fait de tirer d'Olympiodore pour les ajouter à notre édition, en essayant de rétablir, ce qui n'eût pas été très-difficile, l'ordre véritable qu'occupaient ces différents morceaux dans l'ouvrage original. Du moins nous indiquerons ici tous les passages d'Olympiodore où ces fragments se rencontrent. Indépendamment des pages 5 et 9, où il est question de l'opinion de Proclus sur le but de l'*Alcibiade*, les pages 75, 91, 95, 109, 110, 126, 127, 135, 203, 204, 209, 210, 217,

222, se rapportent à la partie perdue du commentaire de Proclus.

Nous ne quitterons pas Proclus sans en citer encore un fragment poétique que nous devons à cet ouvrage d'Olympiodore ; c'est le vers suivant :

Les pères ont transmis aux enfants ce qu'ils ont vu.

Ὅσσ' εἶδον τεκέεσσιν ἐφημίξαντο τοκῆες.

Or, ce vers n'est ni dans les quatre hymnes depuis longtemps connus et publiés, ni dans les deux hymnes postérieurement découverts ; il nous prouve donc que Proclus avait fait d'autres hymnes, ou perdus, ou encore cachés dans quelque bibliothèque, au milieu des hymnes d'Orphée ou de Callimaque. Puisque ce vers démontre l'existence de poésies inconnues de Proclus, on est moins embarrassé pour savoir à qui rapporter cet autre vers d'un hymne à la lune, cité par Olympiodore sans désignation d'auteur :

En augmentant tu augmentes tout ; en diminuant tu diminues tout.

Αὔξεις αὐξομένη, μινύθουσα δὲ πάντα χαλέπτεις.

Ce vers ne se trouve pas dans l'hymne d'Orphée à la lune que nous possédons ; et M. Creuzer ne craint pas de le rapporter à quelque hymne perdu ou inédit de Proclus ou de Denys. Mais Denys n'est jamais cité par Olympiodore, tandis que celui-ci a déjà cité, comme nous venons de le voir, un vers de Proclus jusqu'ici inconnu, et qui semble lyrique ; il serait donc mieux peut-être de suivre cette indication et de rapporter aussi à Proclus ce nouveau vers d'un hymne à la lune.

Entre Proclus et Olympiodore, l'antiquité ne nous in-

diquait jusqu'ici aucun commentateur de l'*Alcibiade*, et tant de commentaires de différents siècles semblaient avoir épuisé les explications. Cependant Olympiodore nous apprend qu'un des élèves les plus renommés de l'école d'Athènes, Damascius, avait aussi composé un long et savant commentaire sur ce dialogue de Platon. Rien ne pouvait mettre les critiques sur la trace de cet ouvrage avant la publication de celui d'Olympiodore. Les extraits que nous a conservés Photius de la vie d'Isidore par Damascius, ne contiennent aucune allusion à un commentaire de ce dernier sur l'*Alcibiade*. Les fragments ou plutôt les suppléments sur le *Parménide*, que nous avons publiés [1], s'ils sont de Damascius, ce qui est douteux, ne fournissent aucune lumière sur ce point ; et le grand ouvrage περὶ ἀρχῶν, récemment publié [2], ne nous a paru, à une lecture il est vrai assez rapide, rien offrir qui pût suggérer quelque soupçon à cet égard. Le commentaire d'Olympiodore est donc le seul ouvrage de l'antiquité qui nous fasse cette révélation importante ; et non-seulement il nous apprend qu'Olympiodore avait sous les yeux un commentaire perdu de Damascius sur l'*Alcibiade*, mais il cite perpétuellement ce commentaire, et avec tant d'étendue qu'il serait encore plus facile de reconstruire sur ces indications l'ouvrage de Damascius que celui de Jamblique d'après les indications de Proclus et d'Olympiodore. L'*Alcibiade* ne soulève aucune question philosophique ou mythologique sur laquelle Olym-

1. *Procl. Opera inedita*, t. VI : *continens sextum et septimum librum commentarii in Parmenidem, cum supplemento Damasciano.* Paris, 1827.

2. *Δαμασκίου Διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρ. ἀρχῶν.* Edidit Kopp, Francf. ad Mœn. 1826.

piodore ne rapporte l'opinion de Damascius, souvent différente de celle de Proclus, et il conclut presque toujours en faveur du premier. En effet, l'on conçoit que Damascius, riche de toutes les lumières des commentaires de Démocrite, d'Harpocration, de Jamblique et de Proclus, avait pu éclairer jusqu'aux dernières profondeurs du dialogue de Platon, et surpasser chacun de ses devanciers en les mettant tous à contribution. C'est à regret que nous nous abstenons de citer ici les fragments de Damascius conservés par Olympiodore, et de donner par là quelque idée d'un écrivain célèbre sur lequel il n'y a pas encore une seule ligne écrite en français. Du moins nous signalons les pages 4, 5, 9, 91, 95, 105, 106, 126, 135, 203, 204, 209, 222.

On conçoit que ce commentaire d'Olympiodore, venu après tant d'autres, ne peut être qu'une compilation plus ou moins bien faite ; et cela même, tout en retranchant du mérite personnel d'Olympiodore, ajoute infiniment pour nous à l'importance et à l'utilité de son ouvrage : car on peut le regarder comme le dernier mot de toute la philosophie d'Alexandrie sur un dialogue que la critique moderne a voulu enlever à Platon, par de spécieuses raisons, mais qui cependant a été l'objet de l'étude constante de l'antiquité, depuis le deuxième siècle jusqu'au sixième, depuis Thrasyle, que cite Diogène de Laërte, jusqu'à Olympiodore.

OLYMPIODORE,

D'UN PRÉTENDU

COMMENTAIRE SUR LE SECOND ALCIBIADE.

Le catalogue imprimé des manuscrits grecs de la bibliothèque royale de Paris porte, au nom d'Olympiodore, sous le n° 2016, l'indication d'un commentaire inédit de ce philosophe platonicien sur le *second Alcibiade*[1]. L'importance de cette indication est manifeste. En effet, Olympiodore représentant à peu près l'opinion de ses prédécesseurs, c'est-à-dire de toute l'école d'Alexandrie, s'il avait commenté le *second Alcibiade*, on pourrait en conclure, jusqu'à un certain point, que l'école à laquelle il appartient regardait comme authentique le *second Alcibiade*, que la critique moderne a relégué parmi ces dialogues ingénieux, mais sans importance philosophique, écrits par des moralistes appelés *socratiques*, et plus tard attribués faussement à Platon. Ce serait là déjà une donnée précieuse, sans parler des idées philosophiques, des détails historiques, ou même des curiosités grammaticales qu'un pareil ouvrage pourrait contenir. Il est donc aisé de comprendre l'intérêt avec lequel l'annonce du

[1] « *Codex chartaceus, olim Balusianus, quo continentur :*
1° Olympiodori in Platonis Alcibiadem secundum. Finis desideratur.
2° Capita quædam ascetica. Initium et auctoris nomen desiderantur.
Is cod. sæculo [illegible] exaratus videtur. »

catalogue imprimé des manuscrits grecs de Paris a été accueillie et répétée par les historiens et les amis de la philosophie ancienne, entre autres par M. Creuzer, qui, dans la préface de son édition du Commentaire d'Olympiodore[1] sur le *premier Alcibiade*, répète relativement au second l'annonce du catalogue de Paris.

Cette annonce est d'autant plus frappante, que nul autre catalogue imprimé de manuscrits grecs ne parle d'un commentaire d'Olympiodore sur le *second Alcibiade;* et quant aux bibliothèques qui n'ont pas de catalogues imprimés, nous pouvons assurer que, dans un séjour assez long auprès de la bibliothèque ambroisienne de Milan, où M. Mai a fait de si précieuses découvertes, nos recherches nous ont convaincus qu'il n'existait aucun commentaire sur le *second Alcibiade;* et un de nos amis[2], ayant eu la complaisance de chercher pour nous ce manuscrit au Vatican et à la bibliothèque Barberini, n'a pas été plus heureux à Rome que nous ne l'avions été à Milan. Reste donc la bibliothèque de Paris, qui, sur la foi de son catalogue, passe pour posséder cet ouvrage dont on ne trouve ailleurs aucune mention.

Or nous nous faisons un devoir de déclarer que le manuscrit 2016 ne contient, malgré le catalogue imprimé, aucun commentaire sur le *second Alcibiade;* et pour qu'il ne reste aucun doute à cet égard, nous donnerons ici une description de ce manuscrit un peu plus étendue que celle du catalogue.

1. Olympiodor. *in Platonis Alcibiad.* Francofurt. ad Mœnum, 1821, præfat. p. XVII.

2. M. Larauza, maître de conférences à l'ancienne école normale, auteur d'un savant mémoire sur la vraie route d'Annibal à travers les Alpes, mort, en 1825, à Paris, à la fleur de l'âge et du talent.

Ce manuscrit est un *in-4°* assez grand, de 178 feuilles; l'écriture est de plusieurs mains, toutes très-modernes et très-mauvaises. Quant au contenu, on lit sur la première feuille : *Codex papyreus recens quo continentur Olympiodori scholia in Platonis Alcibiadem hactenus inedita; incipiunt :* Ὁ μὲν Ἀριστοτέλης... et à la feuille suivante : Σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνος Ἀλκιβιάδην ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου... Ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ἀρχόμενος τῆς ἑαυτοῦ θεολογίας[1] φησί· Πάντες ἄνθρωποι εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, σημεῖον δὲ ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· ἐγὼ δὲ τῆς τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας ἀρχόμενος φαίην ἂν τοῦτο μειζόνως ὅτι πάντες ἄνθρωποι τῆς Πλάτωνος σοφίας ὀρέγονται, χρηστὸν παρ' αὐτῆς ἅπαντες ἀρύσασθαι βουλόμενοι... Ce début est bien incontestablement celui d'un commentaire d'Olympiodore sur l'*Alcibiade* de Platon, mais sur le premier, non sur le second, commentaire publié en 1821 par M. Creuzer, et dont nous venons de rendre compte. Ce commentaire sur le *premier Alcibiade* continue, dans le manuscrit 2016, jusqu'à la feuille 107. Les derniers mots du *verso* de la feuille 106 sont : ἐπὶ διδασκάλους ἂν αὐτοὺς ἐπωνόμαζον διδάσκοντας, lesquels mots correspondent à la page 159 de l'édition de M. Creuzer. La feuille 107 du manuscrit 2016 a l'air de faire suite à la feuille précédente; l'écriture en est la même; et de peur, à ce qu'il semble, qu'on pût ne pas s'y tromper, en tête de la feuille on a écrit ces mots : *Olympiodori scholia in Alcibiadem Platonis.* Mais voici la première ligne de ces prétendues scholies sur l'*Alcibiade :* ἤρετο οὖν αὐτὸν ὁ Κέβης· πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες..., ce qui est évidemment une phrase du *Phédon*, et la suite est un morceau

1. Sur le nom de *théologie* donné à la métaphysique d'Aristote par Olympiodore, voyez la note de M. Creuzer, p. 1.

du commentaire inédit d'Olympiodore sur ce dialogue; ce fragment va jusqu'à la feuille 121. Nous rapporterons les dernières lignes du *verso* 120 : ὥσπερ γὰρ τὸ ἡμέτερον ὄμμα πρότερον μὲν φωτιζόμενον ὑπὸ τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς ἕτερόν ἐστι τοῦ φωτίζοντος, ὡς ἐλλαμπόμενον, ὕστερον δὲ ἑνοῦταί πως καὶ συνάπτεται καὶ οἷον ἓν καὶ ἡλιοειδὲς γίνεται· οὕτω καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ κατ' ἀρχὰς μὲν ἐλλάμπεται..... Ici, feuille 121, sans changement apparent, commence un tout autre ouvrage. Cet ouvrage ne porte aucun titre; mais le sujet en est évidemment la prière. En voici les premières lignes : ἄπαυστον ἔχων (deux mots qui se rapportent à une phrase précédente que nous n'avons pas) ἂν γάρ ποτε μὲν εὔχεσθαι δεῖ, ποτὲ δὲ μὴ, τοὺς τὴν ἑαυτῶν σαπρίαν ἀποβαλεῖν ἐθέλοντας..... Σαπρίαν indique déjà un auteur ecclésiastique. Le reste de la page est consacré à une comparaison du feu qui amollit le fer, et de la prière qui amollit l'âme. Au *verso* de cette feuille il est question du feu de la grâce, τοῦ πυρὸς τῆς χάριτος, puis de notre Sauveur, ὁ σωτὴρ ἡμῶν; enfin en continuant, on voit que c'est un morceau d'une homélie sur la prière, terminé par αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Viennent ensuite d'autres homélies περὶ ψαλμῳδίας, περὶ λογισμῶν, περὶ ὑπομονῆς, jusqu'à la feuille 178, la dernière du manuscrit, terminée également par la formule ordinaire : τῷ δε θεῷ ἡμῶν δόξα εἰς αἰῶνας, ἀμήν. De qui sont ces homélies? c'est ce qu'il serait aisé de vérifier; mais il est certain que, dans tout ce manuscrit, il n'y a rien qui se rapporte au *second Alcibiade*.

Nous avons donc cru devoir avertir ici les amis de la philosophie ancienne de ne point se livrer à de fausses espérances, et de ne pas compter sur un commentaire inédit du *second Alcibiade* de Platon, au moins dans le manuscrit 2016 de la bibliothèque royale de Paris.

OLYMPIODORE.

COMMENTAIRE SUR LE PHILÈBE.

Platonis Philebus. *Recensuit, prolegomenis et commentariis illustravit* Godofredus Stalbaum; *accesserunt Olympiodori scholia in Philebum, nunc primùm edita.* Lipsiæ, 1821, in-8, 500 pages.

Le commentaire d'Olympiodore sur le *Philèbe* publié par M. Stalbaüm à la suite de son édition du *Philèbe*, se trouve dans la plupart des bibliothèques de l'Europe. Le manuscrit dont s'est servi M. Stalbaüm est celui de la bibliothèque de Seitz, près Naumbourg, que l'éditeur déclare tenir de M. Müller, le directeur de cette bibliothèque, à l'opinion duquel il renvoie pour tout ce qui regarde ce manuscrit. Nous citerons donc l'opinion et les paroles mêmes de M. Müller [1] :

Commentarius constat foliis 59, *nullis* πράξεσι *distinctus, et incipit verbis,* ὅτι περὶ ἡδονῆς ὁ σκοπός φασιν, *et desinit,* ὡς καὶ ἐν τῷ τοῦ διαλόγου σκοπῷ διορίζόμεθα. *Cùm verò neque scholia, neque verba contextûs Platonici, ut priores dialogi, nobis exhibeat, nihil quoque horum reddere et cum lectoribus communicare possumus. Disputat auctor modo in universum de rebus quæ in dialogo traduntur, atque ea quæ sibi vel aliorum philosophorum placitis videntur repugnare illustrat, componit, et dubia, quæ putantur, argumentis vel è na-*

1. *Notitia codd. Cizensium*, II, p. 13, 1807.

turâ rei vel ex aliis philosophis, Theophrasto imprimis et Aristotele, petitis firmat. Hæc autem faciunt ut credamus ea quæ codex noster exhibeat modo esse prolegomena, quæ Olympiodorus præmiserit scholiis, hæc verò à librario esse prætermissa. Quod fit eò credibilius, quò certius constat Vindobonæ in bibl. Cæsareâ servari eclogas scholiorum in Philebum ex ore Olympiodori excerptorum. Cf. Fabricii *Bibl. Græc.* vol. III, p. 80, édit. Harl. — *Hæc quàm vera sint*, ajoute M. Stalbaüm, *iis quærendum relinquimus, quibus alios Olympiodori codices comparandi occasio est oblata.*

Il nous semble que, même sans avoir consulté d'autres manuscrits que celui de Seitz, M. Stalbaüm aurait pu apercevoir aisément l'inexactitude de toutes les assertions de M. Müller. D'abord il est faux que Théophraste et Aristote y soient plus cités qu'aucun autre philosophe; ils le sont même beaucoup moins; Théophraste n'y est cité qu'une fois, page 269 de l'édition; ce qu'il est bon de remarquer, pour ne pas donner à Olympiodore une apparence de péripatétisme, et augmenter la confusion déjà trop grande des divers Olympiodores péripatéticiens et platoniciens; et M. Stalbaüm aurait mis tous les lecteurs en état de juger l'assertion de M. Müller, s'il eût joint aux scholies qu'il publiait un index des auteurs et des ouvrages qui s'y trouvent mentionnés. Ensuite il n'y a qu'à lire attentivement ces scholies pour s'assurer que ce ne sont pas seulement des prolégomènes, mais un commentaire entier; car si le texte de Platon n'y est pas rapporté, le dialogue n'y est pas moins suivi pas à pas dans

toutes ses parties; nul endroit important n'est oublié; l'ordre du *Philèbe* est fidèlement suivi : par exemple, le *Philèbe* finissant un peu brusquement, le commentaire d'Olympiodore s'arrête au même point, et l'auteur alexandrin s'imagine que le dialogue de Platon n'est pas fini ἀτελὴς ὁ διάλογος, qu'il est même interrompu à dessein et pour des raisons métaphysiques tout à fait chimériques. Enfin, de ce qu'il y a des scholies d'Olympiodore sur le *Philèbe* dans la bibliothèque de Vienne, s'ensuit-il que ces scholies sont différentes de celle que contient le manuscrit de Seitz? Le titre est exactement le même : Σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνος Φίληβον ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου : le commencement est le même; et Lambécius ne donne aucun renseignement qui puisse faire soupçonner la moindre différence.

Nous n'avons pas vu le manuscrit de la bibliothèque de Vienne; mais nous pouvons assurer que tous ceux de Paris, de Saint-Marc et de l'Ambroisienne ne vont point au delà de celui de la bibliothèque de Seitz; et non-seulement tous ces manuscrits sont conformes les uns aux autres quant à l'étendue, mais malheureusement ils le sont aussi quant aux lacunes. Nous avons comparé le manuscrit de Paris, nº 1822, avec ceux de l'Ambroisienne et de Saint-Marc; et les mêmes lacunes que nous avions trouvées dans l'un se sont reproduites dans les autres avec une identité parfaite; le manuscrit de Seitz les renferme aussi, et M. Stalbaüm les a figurées dans son édition comme elles se rencontrent dans le manuscrit. Ainsi il faut supposer qu'à moins d'une bonne fortune sur laquelle il est bien difficile de compter, nous possédons le

commentaire d'Olympiodore dans l'état où il nous est permis de l'avoir.

D'ailleurs ces lacunes sont loin d'être considérables : ce sont quelques mots à la page 287 de l'édition de M. Stalbaüm, article 248 [1]; une ou deux lignes à l'article 247, page 280; deux ou trois à l'article 213, page 279, et rien de plus : car page 273, art. 181, la lacune du manuscrit de Seitz, reproduite et acceptée comme réelle par M. Stalbaüm, n'existe pas dans le manuscrit de Paris, n° 1822, et elle est tout à fait artificielle; la phrase telle que la donne le manuscrit de Seitz, ὅτι οἱ μὲν τρεῖς πρῶτοι τρόποι τῆς ἀποδείξεως ἐπὶ ψυχῆς ἐλαμβάνοντο, ne suppose pas nécessairement de lacune, comme le prouve ce qui suit : ὁ ἀπὸ τῶν ὀνείρων· οὐ γὰρ ὀνειροπολεῖ τὸ σῶμα· ὁ ἀπὸ τῶν μανιῶν· οὐ γὰρ μαίνεται τὸ σῶμα· ὁ ἀπὸ τῶν ματαίων ἐλπίδων· ἥκιστα γὰρ ἐλπίζει τὸ σῶμα. Ἀλλὰ καὶ ὁ ἕκτος τρόπος ψυχικός ἐστι. Il en est de même, page 281, art. 220 : Εἶτα ἐν νῷ τῷ..... φύσεως ἐπιβατεύοντι, εἶτα ἐν τῇ ψυχῇ ὁμοίως τῇ τοιαύτῃ, καὶ τέλος ἐν τῷ φυσικῷ κόσμῳ καθ' ὕπαρξιν. La lacune entre τῷ et φύσεως n'existe pas dans le manuscrit de Paris, n° 1822, et nous nous sommes assurés qu'elle n'existe pas plus que la précédente dans les manuscrits de l'Ambroisienne et de Saint-Marc, que nous avons collationnés. Le sens ne réclame rien; et dans un écrivain comme Olympiodore, on ne peut pas dire que τῆς avant φύσεως soit rigoureusement nécessaire.

Nous ne nous arrêterons pas à quelques fautes de co-

1. Nous avons cru devoir citer, outre les pages de l'édition de M. Stalbaüm, le numéro des articles distincts du commentaire, selon le manuscrit de la bibliothèque royale de Paris, n° 1822.

piste ou à d'autres un peu moins insignifiantes, que M. Stalbaüm a relevées dans le manuscrit de Seitz, pas plus qu'à celles qui lui sont échappées à lui-même, comme, page 266, article 151, διαβαίνουσα εἰς τὴν ψυχήν, lisez διαβαίνοντα (τὰ πάθη); page 284, article 235, τῶν εἰς τριῶν, lisez ὡς avec le manuscrit de Paris; page 250, article 62, τῶν ὄσσων, lisez οὐσιῶν, et peut-être un peu trop de fautes de ponctuation; et nous terminerons la partie philologique de cet article, en citant les mots rares et tout à fait inusités, selon M. Stalbaüm, que fournit la publication de ces scholies. Ce sont λογικεύεσθαι, page 239; ἐπευφραίνεσθαι, *ibid.*; ἀνίλλεσθαι, page 242; τὸ στοιχειωτόν, page 246; τιτανικῶς et ἀναντίθετος, p. 247; ὑπερείδεον, p. 248; νεαροπρεπὴς, page 259. Excepté τὸ στοιχειωτόν, qui est plus rare et un peu barbare, tous les autres mots, et particulièrement τιτανικῶς, ὑπερείδεον, νεαροπρεπὴς, se trouvent à chaque pas dans les Alexandrins, et surtout dans Proclus.

Ces scholies, qui forment en tout, dans le manuscrit de Paris, n° 1822, deux cent cinquante et un articles, ne constituent pas un commentaire régulier composé par Olympiodore lui-même; ce sont, comme le titre l'indique, des dictées ou peut-être des résumés de ses leçons faits par quelqu'un de ses élèves, puisque souvent l'opinion d'Olympiodore y est citée à côté de celle d'autres philosophes, et lui-même désigné sous le titre de *notre professeur, notre maître,* ὁ ἡμέτερος καθηγεμών. Quant à la grécité de ces scholies, c'est tout à fait celle du commentaire sur le *premier Alcibiade*; les expressions des anciens écrivains s'y rencontrent encore de loin en loin, mais les tours et le génie de la bonne langue n'y sont plus. Il n'y a pas encore un trop grand nombre d'incor-

rections; mais on sent déjà de toute part l'approche de la barbarie, qui se glisse peu à peu sous les anciennes traditions et flétrit déjà la phrase en attendant qu'elle la corrompe. Olympiodore lui-même, autant qu'on peut juger un professeur par les rédactions d'un élève, n'y paraît pas un homme d'un esprit très-remarquable. Héritier d'un vaste ensemble d'idées et d'une érudition accumulée depuis des siècles, il transmet d'une manière faible et un peu décousue un enseignement qui fut grand mais qui dépérit. Le corps de l'ancienne philosophie se soutient, mais l'âme en a disparu.

Malgré ces considérations, ou peut-être même à cause d'elles, il est intéressant de rechercher dans ces scholies les idées d'Olympiodore sur les points les plus importants du *Philèbe;* car ces idées sont celles de l'école entière, et, dans leur décadence même, elles nous représentent l'état des esprits à cette époque, et celui du paganisme dans ses derniers défenseurs. Ajoutez que ces scholies demi-barbares contiennent un certain nombre de données nouvelles sur des hommes dont le nom seul a surnagé, et sur des ouvrages qui ont péri. C'est sous ces deux points de vue philosophique et historique que nous considérerons successivement ce commentaire du sixième siècle.

Les six premiers articles sont consacrés à réfuter les opinions des devanciers immédiats d'Olympiodore sur le but du *Philèbe*, et à exposer celle d'Olympiodore, à savoir, que le but de Platon n'est de chercher ni le bien en soi, ni le bien tel qu'il est et doit être pour les dieux, les animaux, les plantes et tous les êtres, mais pour cette classe particulière d'êtres qui ont reçu en partage la con-

naissance et le désir, et qui par conséquent réclament, dans l'échelle indéfinie du bien, le degré du bien mixte, double et mélangé, composé d'intelligence et de plaisir[1].

L'article 7 contient une division du *Philèbe* en trois parties : la première, où Platon expose les méthodes dont il fera usage ; la seconde, où il montre de la manière la plus simple que la vie la meilleure pour l'homme est la vie composée, ὁ μικτὸς βίος ; la troisième, où il le prouve par les méthodes indiquées.

Mais il ne faut pas croire qu'Olympiodore suive l'ordre qu'il s'est tracé lui-même : après avoir déterminé, selon l'usage de tous les commentateurs alexandrins, ce qu'on appelle le caractère moral des personnages, et montré dans Socrate le représentant et le type de la science, dans Protarque celui de l'opinion, dans Philèbe celui de la partie inférieure de l'existence, il parcourt irrégulièrement et sans aucun plan tous les points de quelque importance qui se rencontrent dans le dialogue de Platon. Nous extrairons ce qui se rapporte aux quatre endroits les plus dignes d'attention, la méthode analytique et synthétique, les quatre grandes classes sous lesquelles Platon renferme tous les êtres, la théorie du plaisir et de la peine, et les trois caractères fondamentaux du bien, qui sont la vérité, la beauté et la mesure. Tout le reste peut se grouper autour de ces points essentiels.

I. La méthode qu'Olympiodore et les Alexandrins appellent analyse, est précisément ce qu'on entend aujour-

1. Περὶ δὲ τοῦ ἐκ νοῦ καὶ ἡδονῆς ἅπερ ὁρᾶται ἐν τοῖς πεφυκόσι γιγνώσκειν τε καὶ φρονεῖν. p. 328. C'est aussi l'opinion que nous avons adoptée dans notre argument du *Philèbe*, trad. de Platon, t. II.

d'hui par synthèse, ou du moins cette seconde opération de l'analyse qui est la recomposition : la première opération, la décomposition, s'appelle chez les Alexandrins διαιρετικὴ.

Article 38, page 246. Selon Olympiodore, on peut considérer l'existence universelle, ou dans sa sortie de l'unité et sa marche vers la pluralité et tous les phénomènes du monde visible, ou dans la recomposition de la pluralité retournant à l'unité ; ou on peut la considérer en elle-même ou bien encore la rattacher à son principe et à sa cause. Ces divers points de vue sur le monde sont représentés par les diverses méthodes philosophiques, lesquelles ne sont et ne peuvent être que diverses manières de considérer les choses. L'analyse ou la décomposition, ἡ διαιρετική, dit Olympiodore, ressemble τῇ προόδῳ τῶν ὄντων, à la génération progressive des êtres ; la recomposition ou synthèse, ἡ ἀναλυτική, à leur retour à l'unité, τῇ ἐπιστροφῇ ; la définition, ἡ ὁριστική, à leur existence actuelle prise en elle-même, τῇ ἐφ' ἑαυτῆς ἑστώσῃ ; la démonstration à l'existence rattachée à sa cause, τῇ ἀπὸ αἰτίας ἐξηρτημένῃ [1]. Et il ajoute, art. 39, que ces quatre méthodes sont toutes renfermées dans deux, savoir, τῷ διαιρετικῷ, et τῷ συναγωγῷ ; et il met ici τὸ συναγωγόν pour l'ἀναλυτικῇ du passage précédent, ne laissant plus aucun doute sur la valeur de ce dernier mot, qui désigne évidemment la synthèse, ou recollection et recomposition de parties. Ainsi les quatre méthodes se réduisent à deux, car la définition est synthétique, en ce

1. Un point de vue semblable se trouve dans les scholies de Proclus sur le *Cratyle*, édition de M. Boissonade, p. 2, art. 5.

sens qu'elle compose et rassemble, συνάγει, les divers caractères d'une chose pour en faire une totalité qui est la définition ; et la démonstration est analytique en ce sens qu'elle engendre et tire l'effet de la cause, προάγει, et en général déduit une chose d'une autre. Ailleurs, article 59, p. 249, il identifie ἀναλύειν et συνάγειν : καὶ γὰρ ἅπερ αὐτὴ ἀναλύει καὶ συνάγει..., Ailleurs encore, page 251, article 66, il dit que la recomposition, ἡ ἀναλυτική, est inférieure à l'analyse, τῆς διαιρετικῆς ; car, « l'une voit d'en haut dans « la vallée (c'est-à-dire va du général au particulier), « lorsque l'autre ne voit les hauteurs que d'en bas (c'est-« à-dire n'arrive au général qu'à travers tous les cas par-« ticuliers). » Sur ce point important, on peut voir encore les articles 40, 58, 62 et 63.

II. C'est dans ce commentaire même qu'il faut lire les scholies sur les quatre principes : ces scholies sont très-courtes ; mais chacune d'elles, dans sa brièveté, est substantielle et pleine de sens, et particulièrement les scholies 97, 106, 112 et 128. Cette dernière se rapporte à l'opinion de Porphyre sur le principe de la combinaison des deux éléments, le fini et l'infini (entendez toujours l'indéfini), combinaison qui est l'univers lui-même. Platon établit que l'intelligence est le principe de cette combinaison, et c'est à cette occasion que se trouve dans le *Philèbe* la phrase célèbre que *l'intelligence a de l'affinité avec la cause.* L'harmonie de la cause et de l'intelligence est vraie à tous les degrés de l'être. Elle est vraie en ce qui concerne la cause intellectuelle qui est en nous, et à plus forte raison pour la cause première, foyer primitif de toute intelligence. Platon avait ici en vue, selon

Olympiodore, la cause première et l'intelligence première ; Porphyre, à ce qu'il paraît, avait considéré l'intelligence et la cause dans l'homme. « Porphyre, dit Olympiodore, « article 128, p. 262, prétend que le seul but de Platon « est ici de nous enseigner que notre intelligence, notre « esprit est supérieur au plaisir, νικῶντα τὸν ἡμέτερον νοῦν, « parce qu'il est de la même famille que l'esprit qui gou- « verne le monde ; et c'est pour exprimer plus fortement « ce rapport, que Platon se sert de l'expression γενούστην, « au lieu de συγγενῆ [1]. »

III. Pour la psychologie, nous invitons à lire l'article 153, page 266, où Olympiodore fait voir, avec toute l'école platonicienne, que la mémoire n'est pas seulement la simple persistance d'une impression reçue, une sensation continuée, mais qu'elle contient un élément actif et intellectuel, γνῶσις γὰρ καὶ ἡ μνήμη καὶ οὐ σωζομένη αἴσθησις ; l'article 199, page 276, sur les plaisirs passionnés, toujours accompagnés de douleur, et sur les plaisirs purs ; ainsi que l'article 150 sur les passions et leurs divisions. Nous nous contenterons d'arrêter un instant le lecteur sur les scholies qui se rapportent à la discussion, assez longue dans Platon, relativement aux plaisirs faux et aux plaisirs vrais. Protarque, dans Platon, avait déjà soutenu qu'il ne peut y avoir de plaisirs faux, puisque tout plaisir ne peut pas ne pas être vrai en tant que plaisir ; et cette opinion de Protarque, qui était celle de beaucoup de philosophes contemporains de Pla-

1. Cette remarque d'Olympiodore confirme la vulgate γενούστην et la maintient contre toutes les corrections. C'est le seul passage d'Olympiodore qui serve à l'établissement du vrai texte ; et encore γενούστην est-il déjà cité per le scholiaste ordinaire.

ton, avait été plus tard reprise et soutenue avec avantage par Aristote et Théophraste. Olympiodore cite l'opinion des adversaires de Platon, avec leurs principaux arguments, et essaie d'y répondre. Toute cette discussion n'est pas très-importante : mais comme elle est claire, que les scholies en se succédant forment un certain ensemble, et que ce morceau donne une idée de la manière d'Olympiodore, nous le traduirons ici presque en entier.

Article 161, page 269. « Théophraste soutient contre « Platon qu'il n'y a pas des plaisirs vrais et des plaisirs « faux, mais que tous les plaisirs sont vrais : car, dit-il, « s'il y a un plaisir faux, il y aura un plaisir qui ne sera « pas du plaisir, ce qui est impossible ; la fausse croyance « même est une croyance... Théophraste dit encore : la « fausseté peut être envisagée sous trois rapports, ou « comme habitude morale, ou comme discours, ou comme « une chose qui existe d'une certaine manière. Comment « donc, dit-il, le plaisir sera-t-il faux ? Le plaisir n'est pas « une habitude morale ; ce n'est pas un discours ; ce n'est « pas non plus une chose dont la manière d'exister soit de « n'exister pas, ὂν οὐκ ὄν. Or, la fausseté est une chose qui « n'existe que de cette manière. — Article 162. Quelques-« uns, frappés de la réalité apparente (τῆς δοκούσης ἐνεργείας) « du plaisir, et ne voulant pourtant pas abandonner « Platon, se tirent d'affaire en disant que les faux plai-« sirs sont ceux qui sont mêlés de contradiction ; et par « contradiction ils entendent le mal, le démesuré, l'in-« fini ; et que c'est par la règle et la mesure, que la « raison leur applique, qu'ils deviennent vrais, de sorte

« que tous les plaisirs des gens de bien sont vrais, et « tous ceux des vicieux sont faux. — Article 263. Platon « l'entend autrement. Comme l'opinion est fausse quand « elle porte sur ce qui n'est pas, de même, selon lui, le « plaisir est faux quand il porte sur ce qui n'est pas « réellement agréable. Si quelqu'un a du plaisir en pre- « nant un breuvage amer, pour un breuvage doux, ou « en se croyant heureux quand il ne l'est pas, il est dans « le faux ; il en est ainsi de celui qui croit avoir du plai- « sir quand il n'est en rapport avec rien qui soit agréable. « De plus, le plaisir est une impression. Nulle impres- « sion n'est absolue, mais se rapporte à un objet qui en « est la cause. Le plaisir aussi se rapporte à une cause « qui le fait être. D'où peut-il donc venir, quand toute « cause lui manque? Il faut qu'il vienne de l'imagination « et d'une croyance fausse... Enfin, la sensation est la « condition de tout plaisir et de toute douleur ; or, il y « a des sensations vraies et des sensations fausses, et il « faut en dire autant des plaisirs qui en dépendent. — « Article 164. Platon enseigne de diverses manières qu'il « y a des plaisirs faux ; par les plaisirs qui ont lieu dans « les rêves..., par ceux du délire..., par ceux des vaines « espérances..., par ceux que donne le contraste de dou- « leurs plus grandes ou la cessation de la douleur, ou « l'illusion des fausses opinions. — Article 165. Proclus « seul a bien résolu le problème, en admettant tantôt la « fausseté, tantôt la réalité du plaisir ; de sorte qu'il n'est « pas nécessaire de condamner ceux qui soutiennent que « tout plaisir est vrai, s'ils le prennent bien, ni ceux qui « soutiennent qu'il y a des plaisirs qui sont faux. En effet,

« l'agréable est double; on peut l'envisager, ou dans « l'objet agréable en tant qu'agréable, comme la dou- « ceur dans le miel, ou dans l'impression faite sur les « sens, impression correspondante à l'objet qui la cause... « Ainsi, relativement à l'impression faite sur les sens, « toute sensation est vraie, comme le veut Protagoras, « mais non pas relativement à l'objet externe. Il en est « de même du plaisir : tout plaisir est vrai quant à la « sensation ; tout plaisir ne l'est pas quant à son « objet. »

IV. Nous terminerons cette analyse philosophique du commentaire d'Olympiodore, en faisant connaître ce qui se rapporte aux trois caractères essentiels du bien, la vérité, la beauté, la mesure, qu'en style alexandrin on appelle des monades. L'article 231, page 284, est consacré à faire voir que ces trois caractères se retrouvent dans le tout et dans chaque partie du tout; leur unité est le bien lui-même, principe éternel de toutes choses : « Ce « principe, dit Olympiodore, par sa lumière est la vé- « rité; en tant qu'objet de désir pour tous les êtres, il « est la beauté; et comme il préside aux rapports har- « moniques des êtres, on le célèbre comme la mesure. « En soi il est sans division; mais les trois monades qui « en dérivent l'expriment chacune à sa manière. — Et il « ne faut pas croire, ajoute Olympiodore, article 232, « que ce principe ne soit qu'une simple collection des « trois monades : non, c'est une unité intégrante; car il « est cause, et cause de tout. » Olympiodore ajoute, article 235 : « Jamblique dit que ces trois monades sortent « du bien pour orner l'intelligence; mais on ne sait trop

« de quelle intelligence il veut parler, ou celle qui est « attachée à un appareil sensible et vivant, ou l'intelli- « gence essentielle que l'on célèbre sous le nom de *père* « (πατρικὸν ὑμνούμενον). En général, on entend cette der- « nière intelligence ; et en effet, dans les Orphiques, on « voit les trois monades apparaître dans l'œuf symbo- « lique. »

Par ces divers extraits, on peut juger du caractère de ce commentaire et des idées que la philosophie spéculative peut en tirer. Il est encore un autre point de vue de l'école d'Alexandrie sous lequel ce commentaire mérite d'être étudié avec attention, et qui se rattache au précédent ; nous voulons parler du point de vue mythologique, c'est-à-dire des idées que les nouveaux platoniciens avaient reconnues ou qu'ils avaient mises sous les formes du paganisme, devenu par eux comme un symbolisme de leur propre philosophie. La publication de ce commentaire intéresse le mythologue, et il ne lira pas sans fruit les articles 129, 236, 242, 250, 222 ; et particulièrement, sur le sens philosophique du Prométhée et de l'Épiméthée, les articles 40, 41, 42, 43 et 44 ; et sur Aphrodite, comme déesse du plaisir, les articles 17, 18, 19, 20, 21 et 22. Nous nous contentons de les signaler et d'y renvoyer les amis des recherches mythologiques, pour arriver à ce qui nous intéresse plus spécialement, c'est-à-dire l'utilité que l'historien de la philosophie peut tirer de la publication de ces scholies.

Pour la première époque, à défaut d'oracles chaldaïques, Olympiodore a quelques citations orphiques qui ne sont pas sans intérêt. Outre le morceau que nous

avons déjà cité sur les trois monades qui sortent de l'œuf mystique, selon la doctrine orphique, on trouve, page 268, au milieu d'un article sur les différentes espèces de mémoire, comme la mémoire sensible, la mémoire imaginative, etc., une allusion à la mémoire supérieure dont parle Orphée, ἡ παρὰ τῷ Ὀρφεῖ μνήμη. Hermann qui cite cet article d'Olympiodore (page 510) lit à tort Μνημώ; c'est évidemment une allusion à l'hymne à Mnémosyne [1], Μνημοσύνην καλέω. Il est tout simple qu'un commentateur du *Philèbe* ait rapporté, page 286, le vers célèbre que Platon cite dans ce dialogue :

> A la sixième génération mettez fin à vos chants.
>
> Ἕκτη δ' ἐν γενεῇ, καταπαύσατε κόμμον ἀοιδῆς.

Je ne crois pas que l'on trouve ailleurs le demi-vers suivant, dont le sens est assez obscur :

> . . . . νοῦς δὲ οἷα ψευδὴς βασιλήϊος [2].

Quant aux pythagoriciens, on ne trouve ici presque rien qui ne soit connu. Platon, dans le *Protagoras*, avait mis Prométhée au-dessus d'Épiméthée. Les pythagoriciens faisaient tout le contraire, dit Olympiodore, page 247, sans doute parce que Prométhée indique le mouvement de l'intelligence qui se porte pour ainsi dire en avant, et sort d'elle-même pour entrer dans les choses, Μῆτις-πρὸ, προοδικός, tandis qu'Épiméthée marque le retour de l'intelligence sur elle-même, Μῆτις-ἐπὶ, ἐπιστρεπτικός, et qu'en effet il vaut mieux pour une âme revenir sur soi que d'en

1. Hymne 76; éd. Hermann, p. 343.
2. P. 261. Voyez Hermann, p. 510.

sortir. — Page 282, le miel était pour les pythagoriciens le symbole du plaisir; de là la maxime : C'est le miel qui fait tomber les âmes dans le monde des apparences et des phénomènes : διὰ μέλιτος πίπτειν εἰς γένεσιν τὰς ψυχάς. Il faut lire aussi, page 280, un article sur la différence du système musical d'Aristoxène et de celui des pythagoriciens. Enfin, en parlant des philosophes qui maltraitaient le plaisir, δυσχεραινόντων τὴν ἡδονήν, et recommandaient l'insensibilité, Olympiodore désigne, page 276, les pythagoriciens comme faisant partie de ces philosophes chagrins, εἴτε Πυθαγόρειοι εἴτε ἄλλοι τινές; mais il est évident qu'il ne peut s'agir ici des pythagoriciens, qui, au rapport d'Olympiodore lui-même dans son commentaire sur le *premier Alciabiade*, n'étaient point d'une rigidité si mal entendue : Platon pensait évidemment à Antisthène, et à l'école cynique qui déjà frayait la voie au stoïcisme. On ne trouve absolument rien dans ce commentaire sur l'école ionienne, ni sur l'école éléatique. Démocrite y est mentionné une seule fois (page 242) sans aucune citation précise.

Ces scholies ne répandent guère plus de lumière sur la seconde époque de la philosophie grecque. Les dialogues de Platon que cite Olympiodore sont : le *Phèdre*, p. 256; le *Protagoras*, p. 247; le *Parménide*, p. 237 *bis*, 248, 256, 257; le *Cratyle*, p. 242; la *République*, p. 239, 248, 286; le *Timée*, p. 275. Remarquons qu'il cite deux fois, p. 245 et 264, le *second Alcibiade* déjà cité dans le commentaire sur le *premier*. Aristote est assez souvent mentionné, p. 250, 254, 269, 271, 276 *bis*, 283, mais sur des points peu importants; Théophraste, une seule

fois, dans l'endroit que nous avons traduit. Il est étrange que dans le commentaire d'un dialogue sur les plaisirs, Épicure ne soit pas cité plus souvent. Il n'est indiqué que deux fois, p. 274 et 275. Nul philosophe stoïcien n'est indiqué, même une seule fois. Les noms d'Archimède et de Ptolémée se rencontrent sans aucune citation précise, p. 280, 283, ainsi que ceux d'Aristoxène, p. 280, et du mathématicien Théodose, *ibid.*, qui vivait du temps de Nerva et de Trajan. C'est à mesure qu'on entre dans la troisième époque de la philosophie grecque et dans l'école néoplatonicienne, que ces scholies d'Olympiodore prennent de la valeur.

Il faut d'abord nous féliciter d'y trouver trois noms peu connus, ceux de Proclus de Laodicée, de Boëthe, et d'un philosophe nommé Peisithée, Πεισίθεος. Proclus de Laodicée aurait parlé du plaisir comme d'une divinité. Voici la phrase, p. 242, art. 20 : ὑμνεῖται ἡ ἡδονὴ παρ' Ἰαμβλίχῳ καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς γνωρίζεται παρὰ Πρόκλῳ τῷ Λαοδικεῖ. C'était probablement dans sa théologie, ou son traité du mythe de Pandore [1]. Pour Boëthe, Βοηθός, Olympiodore cite son opinion, p. 264, sur l'espérance et ses divers caractères, en contradiction avec Platon ; et ce Boëthe est un philosophe péripatéticien, qu'Ammonius, sur les catégories d'Aristote, et Anitius Boëce lui-même citent comme un interprète distingué d'Aristote [2]. Il en reste si peu de chose, que son fragment sur l'espérance, que nous a conservé Olympiodore, n'est pas sans prix.

1. Voyez Suidas, Πρόκλ.

2. Voyez, en tête des œuvres de Boëce, la lettre de Martian. Rota, les dernières lignes, et Boëce, p. 56 du 1er livre *sur Porphyre*.

Quant à Peisithée, nous avouons que son nom même nous était inconnu. Olympiodore le donne, p. 237, pour un ami de Théodore d'Asinée, ce qui le place après Porphyre ; et il paraît que ce Peisithée s'était occupé du *Philèbe*, et avait une certaine réputation, puisque Olympiodore cite son opinion sur le but du *Philèbe* et la réfute avec soin.

Parmi les disciples de Plotin, que Porphyre cite avec distinction dans la vie de son maître, Amélius paraît avoir joué un rôle important. Ses opinions sont plus d'une fois mentionnées par les Alexandrins avec le plus grand respect, mais aucun de ses ouvrages n'est parvenu jusqu'à nous. La tradition alexandrine ne nous a conservé que son nom entouré de la plus haute considération, avec quelques opinions éparses qu'il serait intéressant de recueillir et de disposer avec ordre, de sorte qu'on pût retrouver quelque chose du système de cet illustre platonicien, comme on l'a fait pour plusieurs philosophes, tels que Posidonius, Anaxagore, Héraclite et d'autres. Nous désignons à celui qui voudrait s'occuper d'un pareil travail l'article 30 de la p. 243, sur l'opposition des plaisirs entre eux, et l'article 148 de la p. 265, contre le plaisir agité, τὴν ἐν κινήσει ἡδονήν. Amélius, dit Olympiodore, développe ce point avec la plus grande force, Ἀμέλιος ἐκτραγῳδεῖ, et comme le morceau qui suit immédiatement a, en effet, une sorte d'énergie tragique, il ne serait pas impossible qu'il appartînt à ce disciple célèbre de Plotin.

Après Amélius, les plus célèbres platoniciens, jusqu'à Olympiodore, sont, dans l'ordre des temps, Por-

phyre, Jamblique, Syrien et Proclus. Il résulte à peu près incontestablement de ce commentaire d'Olympiodore que tous les quatre, excepté peut-être Porphyre, dans des ouvrages qui ont péri et dont il ne reste ailleurs aucune trace, avaient commenté le *Philèbe*. On l'avait déjà dit de Proclus; mais on ne l'avait pas même encore soupçonné d'aucun des autres; et pourtant ce qui n'était pas même un soupçon, est ici converti en certitude. Nous n'exceptons que Porphyre, qui, s'il n'avait pas écrit un commentaire spécial sur le *Philèbe*, a dû au moins en avoir traité assez longuement, puisque Olympiodore cite son opinion sur trois passages de Platon assez éloignés les uns des autres, pag. 239, 261, 263, en opposition avec celle de Jamblique. Quant à celui-ci, il est difficile de douter qu'il eût écrit un commentaire sur le *Philèbe*. En effet, supposons que l'on démontre d'un critique qu'il a examiné soigneusement le but d'un ouvrage, et qu'il en a discuté tous les points importants, dans l'ordre même suivi par l'auteur, n'est-ce pas là démontrer suffisamment que ce critique a composé un véritable commentaire sur l'ouvrage en question? Or, Olympiodore, sans dire expressément que Jamblique avait fait un commentaire du *Philèbe*, cite et discute perpétuellement son opinion, et non pas sur des points philosophiques, analogues à ceux qui sont traités dans le *Philèbe*, mais sur des passages spéciaux de ce dialogue; d'abord sur son but, page 238, puis, page 239, sur la question de savoir si le souverain bien est exclusivement dans la vie de l'intelligence ou dans le mélange de la vie intellectuelle et de la vie sensible, question où,

en opposition avec Porphyre, Jamblique place le souverain bien dans la vie mélangée. Le passage du *Philèbe* sur Prométhée fournit encore un texte à des réflexions de Jamblique, page 246. Pour la partie du *Philèbe* relative aux quatre principes, et singulièrement à l'intelligence, Jamblique, pag. 257 et 261, nous présente encore une opinion importante; et page 285, sur les trois caractères du bien, Olympiodore rapporte la phrase même de Jamblique en la commentant; enfin il n'y a guère une seule partie du *Philèbe* sur laquelle Jamblique ne jette quelque lumière. Nous avons vu, par Proclus et par ce même Olympiodore, dans leurs commentaires sur le *premier Alcibiade*, que Jamblique avait écrit un commentaire sur ce dialogue. Nous croyons pouvoir tirer de ces scholies nouvelles l'induction qu'il en avait fait autant pour le *Philèbe*, ou du moins qu'il avait traité de ce dialogue, non pas occasionnellement, mais, comme on dit, *ex professo*, et avec l'étendue d'un vrai commentaire.

Il en est à peu près de même de Syrien. Olympiodore rapporte son opinion avec les plus grands détails, et sur le but du dialogue, page 238, et sur les trois monades du bien, pages 285 et 287, en des termes qu'on n'emploierait guère envers un homme qui aurait laissé tomber accidentellement quelques mots sur le *Philèbe*. Au reste, si le doute est plus permis pour Syrien que pour Jamblique, il l'est encore moins pour Proclus que pour ce dernier.

Déjà Fabricius avait placé, sur quelques indications [1],

1. *Biblioth. græc.*, éd. Harl., t. VIII.

parmi les ouvrages de Proclus qui ont péri, un commentaire sur le *Philèbe;* maintenant cette conjecture est mise hors de doute : les scholies d'Olympiodore déposent de toutes parts, non de réflexions de Proclus sur le *Philèbe* éparses dans ses autres ouvrages, mais d'un traité particulier, d'un véritable commentaire sur ce dialogue ; aucune des conditions de démonstration en ce genre ne manque ici. Non-seulement il n'y a pas un seul point important du *Philèbe* sur lequel Olympiodore ne cite l'opinion de Proclus ; mais, dans une foule de choses d'un moindre intérêt, il se met à l'abri derrière cette autorité ; les citations embrassent le dialogue dans toute son étendue, correspondent à toutes ses parties, et en les rassemblant et en les coordonnant entre elles, on en composerait aisément un ouvrage régulier et complet. En effet, page 238, vous voyez ce qu'avait pensé Proclus sur le but du *Philèbe.* Plus bas, quelques articles après, on trouve sa division des parties du dialogue tout à fait dans le genre de ses divisions déjà connues d'autres dialogues de Platon. Il paraît qu'après avoir placé le but du *Philèbe* dans la recherche du souverain bien pour tous les êtres, ce qui embrasse, comme le remarque fort bien Olympiodore, l'univers entier, tandis que dans le *Philèbe* il s'agit spécialement de l'homme et du bien qui convient à sa nature ; après, dis-je, avoir déterminé le but du *Philèbe*, Proclus le divisait en vingt-cinq points. Plus loin, page 241, nous retrouvons l'opinion de Proclus combattue par Olympiodore sur les diverses espèces de nécessités ; et page 242, sur cette question mythologique : Pourquoi les anciens n'avaient pas fait un dieu du plaisir ; plus loin encore,

page 246, sur les différents Prométhées ; dans cette même page, article 40, sur la méthode analytique ; page 247, sur l'unité et la pluralité comme contenues dans toutes les choses particulières, ou sinon l'unité, au moins sa forme, ἕνωσις, l'union, la force d'unir, et non pas τὸ ἕν, qui est l'unité en soi. « L'indéfini, dit Proclus, est l'élément de pluralité, le fini l'élément d'union ; mais au-dessus des deux, il faut placer l'unité, τὸ ἕν, et toutefois cette unité-là a encore devant elle la pluralité, car elle est en rapport d'opposition avec la dualité du fini et de l'indéfini, dualité qui est un multiple ; de sorte qu'il faut élever encore au-dessus de cette unité une unité absolue, un principe qui n'admet plus dans sa nature aucune relation avec le multiple, fût-ce même une relation d'opposition, μία ἀρχὴ ἀναντίθετος. » Ainsi quatre éléments, savoir, l'unité absolue, puis l'unité en face du multiple, unité qui est l'*un et plusieurs*, ἓν καὶ πολλά, enfin le fini et l'indéfini. Ailleurs, page 258, toujours sur la même question : « La cause suprême, dit Proclus, fait le monde sur elle-même et en vue d'elle-même, pour que toute chose soit semblable à elle, de sorte que Dieu est de sa nature la trinité de l'être, ὥστε αὐτὸς τὰ τρία (c'est-à-dire, comme nous avons vu plus haut, le fini, l'indéfini et leur union). Il est cette trinité dans son unité centrale et primordiale ; mais il ne faut pas moins dire qu'il est triple, quoique cette trinité se résolve dans l'unité, ἀλλὰ ῥητέον ὡς οὐδενὶ ἧττον τρία, εἰ καὶ συντρέχοιεν τῷ ἑνί. » Page 261, son opinion est mise à côté de celles de Porphyre et de Jamblique ; et, page 262, dans l'article 130 que nous avons cité sur l'affinité de la cause et de l'intelligence, on le retrouve encore avec Porphyre ; nous avons traduit sa théorie des

faux plaisirs, page 270 ; enfin, page 287, article 248, on peut voir comment il poursuit dans toutes choses la dualité, qui constitue la réalité.

Tant de citations ne peuvent laisser aucun doute sur l'existence d'un commentaire du *Philèbe* par Proclus, qui a péri avec d'autres ouvrages de ce philosophe, et que ces scholies d'Olympiodore révèlent et reconstruisent en grande partie. Ce résultat indubitable suffirait seul pour donner du prix à la publication de cet ouvrage d'Olympiodore et au travail de M. Stalbaüm. Déjà nous avons trouvé dans le commentaire sur le *premier Alcibiade*, d'importantes indications qui ont beaucoup ajouté à nos connaissances sur l'école d'Alexandrie. Peut-être, dans les autres ouvrages encore inédits de ce dernier des nouveaux platoniciens, trouverait-on des résultats du même genre qui dédommageraient abondamment celui qui aurait le courage de s'y engager, d'étudier ces monuments délaissés, de les publier, ou du moins d'en faire connaître ce qu'ils peuvent renfermer de précieux pour la philosophie elle-même ou pour l'histoire de la philosophie.

OLYMPIODORE,

COMMENTAIRE INÉDIT

SUR LE GORGIAS DE PLATON.

Le Commentaire inédit d'Olympiodore sur le *Gorgias* de Platon, se trouve dans la plupart des bibliothèques de

l'Europe. Nous l'avons vu dans la bibliothèque de Turin, dans la bibliothèque Ambroisienne de Milan, et dans celle de Saint-Marc à Venise. La bibliothèque royale de Paris en possède deux manuscrits :

1° Le manuscrit coté 1822, qui contient en outre les Commentaires du même Olympiodore sur l'*Alcibiade*, le *Phédon* et le *Philèbe*. Il a été copié à Venise, en 1535, par Ange Vergèce de Crète, παρὰ Ἀγγέλῳ Βεργηκίῳ, τῷ Κρητί. Il est probable que l'original est l'excellent manuscrit de Venise, du dixième siècle, qui contient également les quatre commentaires sur le *Gorgias*, l'*Alcibiade*, le *Phédon* et le *Philèbe*, manuscrit coté 196, et dont Zanetti a donné la description, page 109.

2° Un manuscrit très-récent de la bibliothèque de Saint-Germain-des-Prés, qui contient seulement les deux commentaires sur le *Gorgias* et le *Phédon*. Montfaucon en parle, *Biblioth. Coisl.* cod. 156, page 219.

C'est sur ces deux manuscrits que Routh[1] a publié l'introduction, seul morceau qui fût connu avant nous, et qui a été réimprimé, avec plusieurs fautes, par Findeisen dans son édition du *Gorgias*. Nous nous proposons de faire connaître ici en totalité ce commentaire du sixième siècle, afin que les amis de la philosophie ancienne sachent, une fois pour toutes, ce que contient ou ne contient pas ce vieux monument.

Nous prenons le manuscrit de Paris, n° 1822, pour base de notre travail. C'est toujours celui-là que nous citerons, sauf à recourir au manuscrit de Saint-Germain, dans les endroits douteux.

1. *Platonis Euthydemus et Gorgias*, ed. Routh. Oxon. 1784, a l calc., p. 561-575.

Le commentaire du *Gorgias* forme, dans le manuscrit 1822, 82 feuilles.

Il se compose, comme la plupart des commentaires alexandrins, d'une introduction dans laquelle l'auteur traite toutes les questions générales auxquelles peut donner lieu le *Gorgias*, et d'un commentaire spécial et détaillé sur toutes les parties de ce dialogue. Le philosophe alexandrin cite d'abord le texte de Platon, puis il le commente ; nouvelle citation, nouveau commentaire ; et toujours ainsi, jusqu'à la fin. Le commentaire entier est divisé en cinquante points, appelés πράξεις, chapitres ou leçons ; on trouve, πράξ. onzième, le mot de θεωρία pour pour celui de πρᾶξις : ἐν ἄλλῃ θεωρίᾳ μαθησόμεθα, fol. 21, verso, lin. 9, 10.

Nous commencerons par faire connaître l'introduction, qui n'est pas le morceau le moins intéressant de ce commentaire.

Olympiodore indique d'adord les points généraux qu'il veut toucher dans son introduction. Ce sont : 1° la disposition dramatique du dialogue ; 2° son but ; 3° sa division ; 4° les personnages et les idées qu'ils représentent ; 5° enfin cette question : Pourquoi Platon, qui ordinairement introduit dans ses dialogues des contemporains, met-il en scène Gorgias, qui est antérieur à Socrate?

1° Il est fâcheux qu'Olympiodore ne nous donne pas plus de détails sur les personnages du *Gorgias*, à l'occasion de la disposition dramatique de ce dialogue. Il ne dit guères que ce qui était parfaitement connu. Gorgias[1], né à Léontium en Sicile, était venu à Athènes chargé d'une mission relative à la guerre contre les Syracusains, et

1. Voyez sur Gorgias la note de Routh, p. 359-361.

25.

ayant avec lui le rhéteur Polus d'Agrigente. A Athènes, il logea chez l'orateur démagogue Calliclès. Il fit plusieurs fois montre de son talent, et ravit tellement le peuple athénien, que les jours où il parlait s'appelaient des fêtes, et ses phrases des flambeaux, ἡμέρας ἑορτὰς, κῶλα λαμπάδας, fol. 1 verso, lin 3 et 4 [1]. Le Chéréphon dont il est ici question est celui de la comédie, où il est représenté comme tout à fait livré aux spéculations philosophiques. La scène se passe dans la maison de Calliclès.

2° Les commentateurs, dit Olympiodore, diffèrent sur le but du *Gorgias ;* les uns disent que son but est la rhétorique, et voilà pourquoi ils intitulent ce dialogue *Gorgias* ou *sur la Rhétorique* [2]. Mais ils ont tort ; car ils caractérisent le tout par une seule de ses parties. Leur seul motif est qu'avec Gorgias, Socrate parle de la rhétorique, et encore en parle-t-il assez peu de temps. D'autres prétendent que le sujet du dialogue est la justice et l'injustice, sur ce qu'il y est dit que l'homme juste est heureux et l'homme injuste misérable, et d'autant plus misérable qu'il est plus injuste, qu'il l'est plus longtemps, et que l'immortalité dans l'injustice serait le comble de la misère ; ne s'apercevant pas que ce point de vue est partiel, et ne se rapporte qu'à la discussion avec Polus. D'autres enfin prétendent que le but du *Gorgias* est

1. Routh cite à l'appui de ce passage celui des Prolégomènes de Troile sur la rhétorique d'Hermogène : τὰς ἡμέρας ἐκείνας ἐν αἷς ἐπεδείξατο οἱ Ἀθηναῖοι ἑορτὰς ἐκάλουν, τοὺς δὲ λόγους αὐτοῦ λαμπάδας.

2. Puisque ces commentateurs donnaient au *Gorgias* ce second titre : *sur la Rhétorique*, il s'ensuit qu'il ne l'avait point avant eux. N'est-ce pas là une preuve qu'au temps d'Olympiodore, le second titre du *Gorgias* ne passait pas pour être de Platon ? Ce passage confirme l'opinion de Schleiermacher et d'Ast sur les seconds titres des Dialogues.

théologique, point de vue fondé seulement sur la partie mystique qui termine le *Gorgias*, et encore plus faux que les autres. Pour nous (c'est toujours Olympiodore qui parle), nous disons que le but du *Gorgias* est de traiter des principes qui conduisent les États à la félicité, φαμὲν τοίνυν ὅτι σκοπὸς αὐτῷ περὶ τῶν ἀρχῶν διαλεχθῆναι τῶν φερουσῶν (*sic*) ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν [1]. Il est fâcheux qu'Olympiodore, au lieu de développer cette proposition, se perde dans des subtilités scholastiques sur les principes en général : il y a, selon lui, six principes, savoir : la matière, ὕλη ; la forme, εἶδος ; l'agent, ποιητικὸν αἴτιον ; le modèle, παράδειγμα ; l'instrument, ὄργανον ; la fin, τέλος.

3° Le dialogue se divise en trois parties, l'une relative à Gorgias, l'autre à Polus, l'autre à Calliclès. Ici sont quelques mots sur l'ordre des dialogues de Platon. Dans l'*Alcibiade*, dit Olympiodore, nous apprenons que l'homme c'est l'âme, et l'âme raisonnable. Reste à régler ses vertus politiques et purificatrices, πολιτικὰς αὐτῆς ἀρετὰς καὶ καθαρτικάς. Comme les vertus politiques sont d'un ordre inférieur aux autres, et doivent par conséquent les précéder dans l'enseignement, après l'*Alcibiade*, qui traite de la nature humaine, c'est-à-dire de l'âme, doit venir le *Gorgias* qui traite des vertus politiques ; et après le *Gorgias* le *Phédon*, qui traite des vertus καθαρτικάς, des vertus qui élèvent l'âme de la sphère de ce monde à la sphère supérieure, c'est-à-dire, les vertus religieuses [2].

1 Voyez sur le but du *Gorgias*, Schleiermacher, *Platon's Werke*, 2e partie, t. Ier ; Ast, *Platon's Leben und Schriften*, p. 135 ; l'argument placé en tête de notre traduction, t. III, p. 129 ; la dissertation de M. Sibrandi, *de Platonis Gorgia*, Harlem, 1820.

2. Je ne puis m'empêcher de relever ici une étrange méprise de M. de

4° Quant aux idées que représentent les personnages, Socrate représente la science; Chéréphon, l'opinion et la vraisemblance; Gorgias, la faiblesse et la demi-corruption; Polus, l'iniquité consommée et l'orgueil; Calliclès, la volupté. Il paraît que dans l'oisiveté et la subtilité de l'école, et selon l'esprit de ce temps, on était tombé dans des questions d'une minutie extravagante sur le nombre des personnages du *Gorgias*, et qu'on avait institué la question de savoir pourquoi, sur cinq personnages, il y avait trois rhéteurs et deux philosophes; question à laquelle on avait répondu que le nombre des rhéteurs de-

Sainte-Croix. Ce savant académicien dit, dans sa Notice du commentaire manuscrit d'Olympiodore sur le *Phédon* de Platon, *Magasin encyclopédique*, 5e année, t. Ier, p. 495 :

« . . . . Le premier traité auquel Olympiodore paraît avoir travaillé est celui sur l'*Alcibiade*, puisqu'il renferme la vie de Platon et des détails préliminaires. Sans doute que le commentaire sur le *Gorgias* ne mérite pas moins d'attention; l'auteur y débute par des reflexions sur le caractère des dialogues de Platon, qu'il regarde tous comme du genre dramatique, tenant également du comique et du tragique. Il y remarque quatre degrés d'enthousiasme ou d'inspiration; le premier est, selon lui, dans le *Timée;* le second dans la *République;* le troisième dans le *Phédon*, et le quatrième dans le *Théétète*. Si Olympiodore a suivi l'ordre des matières en composant ses ouvrages, celui sur le *Phédon* a dû nécessairement précéder le traité sur le *Gorgias*, l'immortalité de l'âme étant le sujet du premier, et l'état des âmes après la séparation d'avec leurs corps se trouvant une question agitée dans le second.... »

Il n'y a que deux assertions dans ce passage, et toutes deux sont entièrement fausses. D'abord le commentaire du *Gorgias* ne débute pas par des réflexions sur le caractère général des dialogues de Platon, comme tenant à la fois du comique et du tragique, et sur les quatre degrés d'enthousiasme répandus dans le *Timée*, la *République*, le *Phédon* et le *Théétète*. Il n'y a pas un seul mot de tout cela dans le début du commentaire sur le *Gorgias;* les réflexions dont parle M. de Sainte-Croix sur le caractère à la fois comique et tragique des dialogues de Platon, ne sont nulle part dans aucun ouvrage d'Olympiodore; et quant aux divers degrés d'enthousiasme et à leur repartition dans les quatre dialogues ci-dessus cités, il en est question, non dans le début du commentaire sur le *Gorgias*, mais dans celui du commentaire sur l'*Alcibiade*. Voyez l'edition de

vait être impair, ἀδιαίρετος, et celui des philosophes pair, διαίρετος. Olympiodore réfute cette réponse assez gravement. De cette réponse nous extrairons seulement le vers suivant tiré d'un hymne à Dieu dont Olympiodore ne nomme pas l'auteur (ὅ τε καὶ ὕμνος λέγει εἰς αὐτὸν φάσκων) :

Ἐξ οὗ πάντα πέφηνε, σὺ δ' οὐδενός, οὕνεκα μοῦνος [1].

Toi de qui viennent toutes choses, qui seul ne viens de rien, et qui, pour cette raison, es seul.

3° Olympiodore prétend que Gorgias et Socrate étaient réellement contemporains. Socrate est de la 77e olympiade, troisième année; Empédocle le pythagoricien, le maître de Gorgias, est élève de Parménide; et Gorgias a écrit son livre ingénieux *Sur la Nature*, dans la 84e olympiade; ainsi d'après ce calcul, il est bien vrai que Socrate serait né vingt-huit ans, ou un peu plus,

Creuzer, p. 1 et 2. Voilà pour la première assertion; la seconde n'est pas plus heureuse. M. de Sainte-Croix dit que le commentaire sur le *Phédon* a dû précéder le commentaire sur le *Gorgias*, l'immortalité de l'âme étant le sujet du premier, et l'état des âmes après la séparation d'avec leurs corps étant agité dans le second. Mais si l'état des âmes après leur séparation d'avec le corps n'est qu'une petite partie du *Gorgias*, et si le *Gorgias* roule sur un tout autre sujet, comme le remarque Olympiodore lui-même, que devient l'assertion de M. de Sainte-Croix? D'ailleurs Olympiodore lui-même assure que le *Phédon* doit venir après le *Gorgias*, l'un traitant de la vertu politique, et l'autre des vertus καταρτικάς, après lesquelles il n'y a plus rien à désirer. Il faut que M. de Sainte-Croix n'ait pas même lu le début du commentaire sur le *Gorgias* dont il parle, et qui pourtant était déjà imprimé de son temps.

1. Routh : *Hic versus an alibi exstet, nescio.* Je ne le sais pas plus que Routh. Déjà, dans son édition du commentaire d'Olympiodore sur l'*Alcibiade*, M. Creuzer a trouvé, page 19, un vers qu'il ne sait à qui rapporter. M. Boissonade (*Procli scholia in Cratylum*, p. 62) rencontre aussi un vers qu'il croit appartenir à Proclus et qui n'est pas dans ses hymnes connus.

avant la publication du livre de Gorgias. Mais d'une autre part, Platon dit dans le *Théétète*, que Socrate, étant très-jeune, rencontra Parménide, très-âgé, et le trouva un homme très-profond. Parménide avait été maître d'Empédocle, qui avait été maître de Gorgias. Gorgias vécut très-longtemps ; on dit jusqu'à cent neuf ans. Gorgias et Socrate ont donc pu être contemporains.

Il y a sur ce passage plusieurs observations à faire. D'abord il est la preuve, ou plutôt la base de la rectification de Corsini, qui rapporte à la troisième année de la 77e olympiade la naissance de Socrate, que jusqu'alors on rapportait à la quatrième [1], erreur légère reproduite dans la plupart des tables chronologiques de l'histoire de la philosophie, et, par exemple, dans celle de Tennemann, tome Ier. Il n'est pas non plus très-difficile de comprendre la contemporanéité de Socrate et de Gorgias. Parménide est le maître d'Empédocle, qui est le maître de Gorgias. Socrate peut avoir vu le premier et le dernier, à deux conditions, l'une qu'il aura vu Parménide dans une vieillesse très-avancée, lui étant très-jeune ; l'autre, que Gorgias sera mort très-tard : or, ces deux conditions sont remplies par l'histoire.

Nous trouvons dans ce morceau une phrase si étrange, que nous croyons devoir la rapporter textuellement : Ὁ δὲ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Πυθαγόριος, ὁ διδάσκαλος Γοργίου, ἐφοίτησε παρ' αὐτῷ. Ἀμέλει καὶ γράφει ὁ Γοργίας περὶ φύσεως σύγγραμμα οὐκ ἄκομψον τῇ πδ' ὀλυμπιάδι. Ἐφοίτησε παρ' αὐτῷ, « a été disciple de Socrate », est totalement inadmissible. Routh dit à ce sujet : « *Dùm autem discipulum Socratis noster Empe-*

1. C'est l'opinion d'Apollodore, dans Diogène, lib. II, p. 44.

doctem facit, nescio cujus fide nitatur. » En effet, personne ne parle d'un voyage d'Empédocle à Athènes ; puis l'expression ἐφοίτησε, qui désignerait une école positive, un enseignement spécial, ne peut s'appliquer à Socrate. Enfin, cette hypothèse est presque contre le calcul que l'auteur veut établir ; car si Socrate a été le maître d'Empédocle, qui a été le maître de Gorgias, la contemporanéité de Gorgias et de Socrate serait un peu compromise. On arrive ainsi à supposer quelque erreur de copiste dans παρ' αὐτῷ ; et si l'on considère que le ἀμέλει de la phrase suivante, sans être vicieux, est bien insignifiant, on conçoit que la rectification peut tomber à la fois sur αὐτῷ et sur ἀμέλει. Nous proposons donc de lire : παρὰ τῷ Παρμενίδει, leçon à laquelle se prête l'espace matériel occupé par παρ' αὐτῷ. Ἀμέλει. Si cette correction était admise, elle éclaircirait tout ce passage, et confirmerait ce que, plus tard, Olympiodore dit lui-même : οὗτος δὲ ὁ Παρμενίδης διδάσκαλος ἐγένετο Ἐμπεδοκλέους τοῦ διδασκάλου Γοργίου. Les deux manuscrits portent, il est vrai, παρ' αὐτῷ. Ἀμέλει. Routh a lu ainsi ; et Findeisen se garde bien de proposer aucune conjecture. Nous nous hasardons à proposer la nôtre, plutôt que de nous résigner à tous les inconvénients de la leçon des manuscrits.

Après cette introduction, viennent les cinquante πράξεις, leçons ou chapitres particuliers, dont se compose le Commentaire.

Comme chacun de ces chapitres est précédé d'une citation du *Gorgias* plus ou moins étendue, on pouvait espérer qu'on trouverait dans ces citations des variantes intéressantes au texte de Platon. Il n'en est rien. Seulement ce manuscrit

confirme plusieurs leçons des anciennes éditions, récemment controversées, par exemple, la leçon δι' ἀπιστίαν τε καὶ λήθην, ainsi expliquée : ἀπιστίαν μὲν τῷ μηδ' ὅλως παραδέχεσθαι, λήθην δὲ τῷ παραδέχεσθαι μὲν, ἐπιλανθάνεσθαι δὲ (πράξ. XXX, fol. 48); explication qui détruit la conjecture de Grou, δι' ἀπληστίαν, adoptée par Schleiermacher, contre l'autorité de tous les manuscrits. On n'y trouve guère d'autres remarques relatives à la la langue que celle-ci sur les mots χειρούργημα et κύρωσις. « Les puristes, dit Olympio-« dore (πράξ. IV, fol. 9 à 12), blâment ces deux mots « comme n'étant pas usités ; mais il faut observer qu'ils « sont dans la bouche de Gorgias, et qu'ils appartiennent « au dialecte parlé à Léontium ; comme, dans le *Phédon*, « Cébès le Thébain emploie un mot de son pays, ἴττω « Ζεύς. Au contraire, Socrate se sert constamment du mot « attique κύρος. » A cette remarque joignez encore cette autre (πράξ. XIV, fol. 25 à 27) : « Depuis ces mots du « texte de Platon : σὺ μὲν ἐγώ φημι....., jusqu'à ceux-ci « ἄξιον μὲν οὖν ἐμοί.... (Bekker, p. 41), Platon, dit Olym-« piodore, emploie trois fois μέν sans un seul δέ ; « c'est une figure attique appelée σχῆμα ἀμέριστον. » Au lieu de ἄξιον μὲν οὖν ἐμοί, Olympiodore nous apprend que quelques-uns lisaient ἄξιον μέντοι ; mais il condamne cette leçon.

Le scholiaste de Runkhen fait les mêmes remarques, et, en général, ce scholiaste n'est guère qu'un extrait du commentaire d'Olympiodore. Nous les avons soigneusement comparés, et il n'y a presque pas un seul point de quelque intérêt où le scholiaste ne reproduise, en l'abrégeant, le commentaire alexandrin. Non-seulement il re-

produit les pensées, mais les mots de ce commentaire. Quelquefois, lorsqu'il s'agit d'une citation indiquée dans Olympiodore, le scholiaste la complète. Ainsi, à l'occasion du peintre Aristophon et de son frère, Olympiodore (πρᾶξ. II, fol. 7 verso) dit que ce frère était Polygnote, *comme le porte une inscription*, et le scholiaste donne cette inscription :

Γράψε Πολύγνωτος, Θάσιος γένος, Ἀγλαοφῶντος
Υἱός, περθομένην Ἰλίου ἀκρόπολιν.

inscription attribuée, ainsi que bien d'autres, à Simonide [1].

Pour le style de ce commentaire, il est le même que celui des deux commentaires déjà publiés d'Olympiodore sur l'*Alcibiade* et sur le *Philèbe*. Il a perdu l'ancienne élégance, mais il n'est pas encore tout à fait dépourvu de correction, comme on en jugera par les divers passages que nous aurons occasion de citer.

Entrons maintenant dans le fond de l'ouvrage, et recherchons en quoi il peut servir la philosophie et l'histoire de la philosophie.

Le *Gorgias* est un dialogue presque entièrement moral et politique, qui offrait peu de prise à la métaphysique alexandrine. L'écrit d'Olympiodore présente le même caractère que celui qui lui sert de texte ; il s'arrête à des considérations morales et politiques, et il est presque partout aussi accessible que le *Gorgias* lui-même. Cet admirable dialogue peut se réduire aux maximes suivantes : 1° le plus grand bien pour les individus et pour les États même, est dans la vertu et la pratique

1. *Simonidis fragmenta* LXXVIII, éd. Gaisford, p. 383.

de la justice; 2° l'injustice est à la fois un crime et un malheur, une faute qui mérite et qui trouve toujours sa punition; 3° cette punition, qui est juste en elle-même, est heureuse en même temps pour celui qui la subit dans des dispositions convenables, parce qu'elle l'acquitte envers la justice. Olympiodore paraphrase très-longuement ces maximes. De cette paraphrase nous tirerons un certain nombre de morceaux qui, sans ajouter à la doctrine de Platon, nous ont paru mériter d'être recueillis. Le dialogue platonicien inclinait quelquefois au mysticisme; le commentaire alexandrin y tombe volontairement. Dans ce mysticisme, on reconnaît aisément de fortes teintes du christianisme et du stoïcisme, dont la philosophie de Platon contenait le germe. Nous croyons pouvoir abréger un peu les morceaux que nous citerons :

Πράξ. XVII, fol. 29 à 31 verso. « Le plus malheureux des « hommes est celui qui tue injustement; car il est injuste « envers sa victime, et surtout envers lui-même : il abaisse « sa raison et il trouble son âme. Après lui, le plus mal- « heureux est celui qui est tué justement. Le premier, « en échappant au supplice, augmente son mal; le se- « cond mérite, il est vrai, son supplice, mais ce supplice, « même est une guérison, un retour à ce qui est con- « forme à la nature. Après eux, le plus malheureux est « celui qui périt injustement. Remarquons qu'il n'y a « pas de désordre dans l'univers. La Providence voit tout « et gouverne tout. Tel homme paraît être injustement « mis à mort; mais la Providence connaît ses mérites : « cet homme a commis quelque faute dans sa vie passée; « voilà pourquoi il en est puni à cette heure. Son meur- « trier fait mal, puisqu'il le tue injustement : mais lui,

« il avait mérité de mourir : cependant, dans le rang du « malheur il ne vient que le troisième. Ignorant la faute « dont il est puni, nous trouvons sa mort juste ; mais si « nous savions que chacun est récompensé selon son « mérite, nous ne dirions jamais cette parole d'une tra- « gédie :

Τολμῶ γὰρ εἰπεῖν, μήποτ' οὐκ εἰσὶ θεοί,
Κακοὶ γὰρ εὐτυχοῦντες ἐκπλήττουσί με.

« Je ne crains pas de le dire, il n'y a point de dieux,
« Le bonheur des méchants me confond [1].

« Celui qui éprouve une injustice, et la reçoit avec cou- « rage et en la méprisant, ne reçoit proprement aucun « mal ; car son âme n'a pas été troublée, et il n'a nui à « personne. »

Πράξ. XIX, fol. 33 à 34. « L'injustice qu'un tyran fait « souffrir est injuste quant à lui, non quant à celui qui « la souffre : elle expie une faute antérieure, connue de « Dieu, inconnue aux hommes ; car rien n'est injuste dans « l'univers. Mais pourquoi Dieu punit-il l'un comme cou- « pable antérieurement, et punit-il aussi l'autre, comme « ayant infligé un châtiment injuste ? N'est-ce pas Dieu « qui a voulu qu'il frappât sa victime comme coupable « d'un délit antérieur ? Nous répondrons par le libre ar- « bitre de l'homme, τὸ αὐτοπροαίρετόν τε καὶ αὐτεξούσιον. Dieu « savait que ce tyran emploierait au mal les passions qui « lui avaient été données pour le bien, et il s'est servi de « lui, instrument mauvais, pour guérir l'homme cou-

1. *Fragm. incert. Euripidis*, édition de Barnès, fragm. XXI. Barnès lit dans le premier vers κατειπεῖν au lieu de γὰρ εἰπεῖν, et dans le second ἐπιπλήττουσι au lieu d'ἐκπλήττουσι.

« pable d'une faute antérieure, comme l'homme d'État a « sous lui le bourreau, et s'en sert comme d'un instru- « ment, mais prêt à le punir, s'il use cruellement de son « ministère. Cependant le tyran, loin d'éprouver rien de « fâcheux, s'enrichit et arrive au comble des honneurs; « c'est que Dieu attend le moment favorable. Dites-vous « que, dans sa vie passée, il a peut-être fait quelque bien, « et qu'il en est actuellement récompensé, mais que son « bonheur n'est pas le vrai bonheur, et que le châtiment « l'atteindra quand Dieu le jugera utile. »

Après ce morceau dont le caractère chrétien est manifeste, en voici un autre qui semble échappé à la plume d'Épictète :

Πράξ. XXIII, fol. 38 à 40. « Il est des moralistes qui « nous exhortent à la vertu par la crainte du déshonneur, « ou par celle des lois ou par celle des châtiments de « l'autre vie. Ils nous menacent du Phlégéton, de l'Aché- « ron, du Cocyte. Mais on se cache, et l'on échappe au « déshonneur et aux lois ; on est incrédule, et l'on brave « un avenir incertain ; ou, si l'on y croit, un peu d'ar- « gent donné aux pauvres expie nos fautes et désarme la « Divinité. Platon, par une pensée divine, désintéresse la « vertu, et la rend indépendante des récompenses, soit « dans cette vie, soit dans l'autre. Selon lui, la vertu doit « être recherchée pour elle-même, et parce qu'elle con- « vient à notre nature [1]. »

1. Fol. 39. Τινὲς... θέλοντες ἡμᾶς ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν ἐλθεῖν, ἐπειδὴ ἴσασιν ὅτι εὐκόλως ἐπὶ τὸ κακὸν νεύομεν, ἀποτρέπουσιν ἡμας ἀπὸ τῆς τῶν πολλῶν ἀδοξίας· λέγουσι γὰρ ὅτι μὴ ἀδικήσῃς, μὴ φονεύσῃς, ἐπεὶ ἀδοξεῖς. Ἀλλὰ μὴν καὶ ἀπὸ τῶν νόμων πιστοῦνται λέγοντες ὅτι εἰ ποιήσεις κακὸν, οἱ νόμοι καλοῦσί σε πρὸς τιμωρίαν· ἀλλὰ μὴν καὶ ἀπὸ

Citons encore un passage du même genre :

Πραξ. XXIV, fol. 40 à 41. « Les hommes qui ne commettent aucune faute sont comme des dieux. Ceux qui « commettent des fautes sans en avoir le sentiment, sont « malheureux au dernier degré. Ceux qui commettent des « fautes, qui le savent, et qui s'en affligent, sont au « milieu. Ceux qui s'accusent de leurs fautes sont moins « coupables que ceux qui en accusent les autres et rejettent « leur crime sur les dieux, comme l'insensé qui s'écrie : « Ce n'est pas moi,

« C'est Jupiter, c'est la Parque, c'est l'aveugle Érinnys.

Ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐριννύς [1].

« Non ; c'est moi-même qu'il faut accuser, comme le fait « cet autre :

« Puisque je suis devenu coupable, égaré par la méchanceté de mon [cœur,
« Je veux avouer mon crime [2]....

« Les peines ne peuvent être éternelles, puisque Dieu

τῶν ὑπὸ γῆν δικαστηρίων· λέγουσι γὰρ ὅτι ἐστὶ Πυριφλεγέθων καὶ Ἀχέρων καὶ Κωκυτὸς καὶ μέλλεις ἐν τούτοις κολάζεσθαι. Ἰστέον τοίνυν ὅτι τινὲς ταῦτα ἀνατρέπουσι λέγοντες ὅτι ναὶ καὶ ἀδικεῖν, ὥστε καὶ γνωρίζεσθαι καὶ ἀδοξεῖν, κακόν· δεῖ οὖν οὕτως ἀδικῆσαι ὡς μὴ καταφωραθῆναι, ἀλλ' ἐν τῷ πονήρῳ δοκεῖν χρηστόν τι διαπράττεσθαι, ὥστε οὐδὲ νόμοις ὑποπίπτομεν μετὰ μηχανῆς ἀδικοῦντες. Καὶ πάλιν φασὶν ὅτι πόθεν δῆλον ὅτι εἰσὶν ὑπὸ γήν δικαστήρια ; τίς ἀπήγγειλε ; τίς ἦλθεν ἐκεῖθεν; Εἰ δὲ ἄρα καὶ εἰσὶ καθ' ἀληθείαν, ἀργυρίδιον μικρὸν παρέχομεν τοῖς δεομένοις πρὸς ἀφοσίωσιν, καὶ οὐκέτι πάσχομεν παρὰ τοῦ θεοῦ· ὁ τοίνυν Πλάτων εἰδὼς τὰς τοιαύτας μωρὰς ἀντιθέσεις, δι' ἄλλων καὶ οὐ διὰ τούτων πιστοῦται θαυμάστως· λέγει γὰρ ὅτι δι' αὐτὸ τὸ ἡμέτερον ἀγαθόν.

1. Homère, *Iliad.*, liv. XIX, v. 87. Les manuscrits d'Olympiodore donnent ἱεροφοῖτις.

2. Homère, *Iliad.* liv. IX, v. 119.

« veut nous ramener au bien. Les peines éternelles sont « contre nature : or ce qui est contre nature est mau- « vais... Des peines éternelles sont inutiles. Nous verrons, « quand il sera question du mythe, dans quel sens le châ- « timent subi sous la terre est appelé éternel : c'est qu'il « doit durer pendant des périodes que Platon appelle « éternité. »

Πράξ. XXXV, fol. 55. « Si la vertu se suffit à elle-même, « il semble que celui qui possède la vertu n'a pas besoin « de prier Dieu. On peut répondre à cette objection contre « la prière, que la prudence est une des vertus les plus « importantes ; qu'elle consiste à connaître le bien et à « le préférer. Or, la prière est un signe que nous con- « naissons le bien et que nous le préférons. La prière, et « par conséquent la piété, font donc partie de la vertu, « et sont comprises dans son idée même. »

Πράξ. XV, fol. 27 à 28 verso. « Il faut regarder comme « convenu que la puissance est dans le bien, et la fai- « blesse dans le mal. On ne doit pas dire que Dieu a pu « faire le mal et qu'il ne l'a pas voulu ; car il ne saurait « avoir cette puissance, ou plutôt cette impuissance mal- « faisante, puisque son essence est dans la bonté. Et nous « aussi, nous ne sommes puissants qu'autant que nous « sommes bons. Qu'un tyran malade ne permette point « au médecin de le soigner, et qu'il le fasse mettre à « mort, c'est faiblesse plutôt que puissance. Donnez une « lancette à un homme étranger à la médecine, un luth « d'or à qui ne sait pas la musique, une épée aiguisée à « un insensé, on ne dira pas qu'ils ont de la puissance, « mais de la faiblesse, car ils ne peuvent faire de ces « instruments un bon usage. »

Tout le chapitre xvi (fol. 27 verso à 28 verso) est consacré au développement du principe, socratique et platonicien, que le mal est involontaire, et que ce que l'homme veut faire, c'est toujours le bien. Olympiodore réduit le discours de Socrate à ce syllogisme : celui qui fait ce qu'il veut, atteint le but de son action ; or le but, c'est le bien ; donc celui qui fait ce qu'il veut, fait le bien. Voici maintenant le développement de ce syllogisme, dont le principe est que le but est nécessairement le bien.

« Parmi les choses, les unes ne sont que but ; les autres « ne sont que moyen ; les autres sont à la fois moyen « et but. La cause première n'est que but ; car le moyen « employé étant inférieur à ce en vue de quoi il est « employé, la cause première comme moyen, serait in- « férieure à quelque chose, ce qui est impossible ; elle « n'est donc pas un moyen. Si elle est à la fois moyen et « but, il y aura deux causes premières ; or, ici la dualité « ne se conçoit pas, car, même en supposant que « ces deux causes soient unies, il faudrait mettre au- « dessus d'elles ce qui les unit, ce qui détruit l'idée d'une « cause première. La cause première est donc seulement « but. Au contraire, la matière est seulement moyen, « elle est au dernier degré des choses, et elle n'est em- « ployée qu'à raison des formes qu'elle reçoit. Toutes les « choses intermédiaires entre la cause première et la ma- « tière sont à la fois moyen et but. Ainsi, la vie est but « par rapport à la matière, et elle n'est que moyen par « rapport à l'âme.

« Cette triple division (but, moyen, moyen et but) « s'applique aussi aux actes de l'homme. La lancette, la

« médecine ne sont que des moyens ; la santé est à la fois « moyen et but. Le bien n'est que but. Tout ce que nous « faisons, nous le faisons dans une fin dernière, qui est « le bien. Le but général des choses est aussi celui de « toutes les démarches de la volonté de l'homme, et le but « dernier et premier tout ensemble est le bien. Celui qui « fait ce qu'il veut, ne le fait qu'autant qu'il atteint le « but de sa volonté ; donc celui qui fait ce qu'il veut, fait « le bien.

« Mais, dira-t-on, nous voulons aussi le mal? Non ; « ce n'est pas proprement le mal que nous voulons ; mais, « comme le bien est ou apparent ou réel, nous croyons « quelquefois poursuivre le bien réel, quand nous sommes « seulement sur la trace du bien apparent : de sorte « qu'alors même notre véritable but est encore le bien.

« Autre preuve que le but est le bien. Le but est l'objet « du désir ; ce qui est désirable est bon : donc le but est « le bien. Que ce qui est désirable soit bon, la preuve en « est que nous désirons le bien : aussi Aristote approuve- « t-il ceux qui disent que le bien est ce que tous désirent.

« On peut considérer les choses comme bonnes, comme « mauvaises, et comme intermédiaires entre l'un et « l'autre. Or, le mal ne se conçoit que dans les actions « des êtres libres : ce qui n'est pas doué de la puissance « d'agir, ne peut être appelé ni mauvais ni bon. Le bien « est le but en vue de quoi nous faisons toutes choses. « Le mal n'est pas but, puisque le seul but est le bien ; il « n'est pas non plus moyen, car le moyen s'emploie en « vue du but, et non-seulement le mal ne conduit pas « au bien, mais il en éloigne : il n'est donc ni moyen ni « but. Les choses intermédiaires sont celles que nous

« pouvons tourner à bien ou à mal. Donc le but définitif « est le bien; donc, si nous voulons toujours notre « propre but, nous voulons toujours le bien, et celui « qui fait ce qu'il veut est bon. »

De tout ceci Olympiodore conclut que les tyrans et les orateurs démagogues ne faisant pas le bien, ne font pas ce qu'ils veulent, et n'ont par conséquent aucun pouvoir. Il arrive à cette conclusion par cinq syllogismes dans lesquels il résume tout ce qu'il vient de dire.

Nous extrairons seulement du chapitre XXXVII, fol. 58, les trois phrases suivantes : « Le crime, selon Platon, est « involontaire, puisqu'il est la suite de l'erreur et de « l'ignorance, lesquelles sont involontaires aussi ; car « tout homme désire savoir, et il y a dans l'homme un « désir inné de connaître.

« L'injuste, qui s'empare du champ d'autrui, le paie « de la pureté de son âme ; il donne le bouclier d'or en « échange du bouclier d'airain, et sacrifie les choses du « ciel aux choses de la terre. Mais quel malheur, dit Cal- « liclès, si l'honnête homme est mis à mort ! Non, ce « n'est point un malheur, car son âme est intacte.

« Il faut fuir les hommes injustes, et ne pas être leur « ami. Le méchant n'est pas l'ami du méchant. L'amitié « n'existe qu'entre les êtres qui ont une mesure com- « mune, τὰ σύμμετρα. Les êtres sans mesure, τὰ ἄμετρα, ne « peuvent ni s'aimer entre eux, ni aimer les êtres sou- « mis à une mesure, τὰ ἔμμετρα. Ce qui ne reconnaît pas « de mesure est étranger à l'amitié. »

C'est du haut de ces vues morales, quelquefois exces- sives, que Platon et après lui les Alexandrins, condam- nant dans les États comme dans les particuliers, tout ce

qui ne conduit pas au bien véritable par la seule route véritable, qui est la vertu, ont combattu les formes de gouvernement qui ne semblent pas favorables à la vertu, parce qu'elles ouvrent aux passions une carrière sans bornes, comme la démocratie et la tyrannie, et par conséquent les hommes d'État qui ont favorisé la démocratie pour arriver à la tyrannie, et même ceux qui, sans mauvaise intention personnelle, ont plus songé à la grandeur extérieure de l'État qu'à sa grandeur vraie, laquelle est tout entière dans la vertu des citoyens. On se doute bien que l'éloquence ordinaire, qui consiste à exciter les passions du peuple, est réprouvée par Platon : aussi la réfutation de la rhétorique qui enseigne cette éloquence est-elle le but au moins apparent du *Gorgias*. Olympiodore défend Platon contre le rhéteur Aristide qui, sans entrer dans le fond des choses, l'avait accusé de dénigrer l'éloquence et les grands hommes d'État d'Athènes. Nous donnons ce qui se rapporte à cette discussion.

Πρᾶξ II, fol. 5 verso à 7 verso. « La rhétorique ordinaire n'est point un art véritable, mais une simple « routine, un procédé purement empirique. On définit « l'art de deux manières : 1° l'art est une méthode qui « procède régulièrement, en connaissant son objet et « en se le représentant d'avance, μετὰ φαντασίας, addition « nécessaire pour distinguer l'art de la nature qui pro- « cède aussi régulièrement, mais ἄνευ φαντασίας ; 2° l'art « relève de la science : c'est un système de moyens dirigés « vers un but utile. D'après la première définition, la « rhétorique ordinaire serait un art, car il est certain « qu'elle emploie un certain ordre, qu'elle a ses règles

« et une méthode. Et non-seulement la rhétorique ordi-
« naire serait un art selon la première définition, mais
« aussi la profession de cuisinier et celle de parfumeur,
« car elles supposent une certaine méthode. La rhétori-
« que ordinaire n'est point un art, d'abord parce qu'elle
« ne rend pas raison des choses, ensuite parce qu'elle
« sert également le faux et le vrai, tandis que c'est le
« propre d'un art véritable d'avoir un but unique et bon.
« Le médecin et l'empirique emploient aussi le même
« remède; mais le premier seul sait en expliquer les
« effets. Ainsi, le véritable orateur connaît la raison des
« choses que le faux orateur ignore.

« Si l'art rend raison des choses, en quoi diffère-t-il
« de la science? En ce que l'objet de la science est im-
« muable et celui de l'art variable. Cependant, dira-t-
« on, la physique est une science, et elle s'occupe de
« choses variables, puisqu'elles sont matérielles. Non,
« les objets matériels ne sont pas le but des recherches
« de la vraie physique : ce qu'elle examine, ce sont leurs
« rapports généraux, leurs lois et leur essence. »

Πρᾶξ. III, fol. 7 verso à fol. 9 verso. « Il y a, comme
« on l'a dit plusieurs fois[1], quatre méthodes : 1° celle de
« division, qui consiste à diviser les choses en genres,
« puis les genres en espèces, et à continuer ainsi jusqu'à
« l'individu; 2° celle de définition, qui, réunissant les
« caractères propres d'un objet, en pose pour ainsi dire
« les bornes, et reçoit pour cela le nom de définition;
« 3° celle de démonstration, qui, s'appuyant sur la dé-

1. Voyez le commentaire d'Olympiodore sur le *Philèbe*, édition de Stalbaüm, p. 244.

« finition, part des idées générales et démontre ; 4° en-
« fin, l'analyse qui va du composé au simple.

« L'art ne vient pas seulement de l'expérience, mais « aussi de la raison. L'expérience est, il est vrai, un de- « gré pour parvenir à l'art, mais l'art n'existe que lors- « que est arrivée la raison, et que nous l'employons « comme instrument direct de la connaissance. J'écarte « la cendre, et je découvre le feu qu'elle cachait. Celui « qui dégage l'œil des obstacles qui l'aveuglaient, contri- « bue à le faire voir, mais il ne lui donne pas la vue. La « raison en nous a besoin d'être éveillée ; elle ressemble « à un géomètre endormi [1]. »

Πράξ. XI, fol. 20 verso à fol. 21 verso. « La rhétorique « se divise en rhétorique véritable soumise aux règles « de l'art, et en rhétorique empirique.

« La première est l'instrument de l'homme d'État, « τῷ πολιτικῷ ἑπομένη ; l'autre a pour but le plaisir.

« L'âme a trois parties : la raisonnable, l'irascible, la « concupiscible ; la prépondérance de la raison constitue « l'aristocratie ; celle de la partie irascible constitue la « démocratie. La partie concupiscible peut avoir deux « objets différents, ou le plaisir ou la richesse. Dans ce « dernier cas, elle produit l'oligarchie ; car, dans l'oli- « garchie, ce sont les riches qui gouvernent. Dans le « premier cas, il faut distinguer : quand l'amour du « plaisir n'est pas contraire à la justice, il engendre la « démocratie ; là, en effet, tout citoyen propose à son « gré les lois qu'il veut, quelquefois de mauvaises,

1. Οἱ ἐν ἡμῖν λόγοι χρείαν ἔχουσι τοῦ ἀναμιμνήσκοντος· ἀνάλογοι μὲν γὰρ γεωμέτρῃ καθεύδοντι.

« quelquefois de bonnes, comme, par exemple, d'ho-« norer les plus vertueux. Mais quand le goût du plai-« sir est contraire à la justice, il donne naissance à la « tyrannie. De toutes ces formes politiques, l'aristo-« cratie seule mérite le nom de gouvernement.

« A chacune de ces formes politiques correspond une « rhétorique qui lui est propre. Celle de la forme aristo-« cratique est la véritable. Dans l'aristocratie, l'orateur « est soumis à l'homme d'État; il est l'instrument dont « celui-ci se sert pour persuader, et par là pour accom-« plir ses desseins. Le but de l'orateur est de persuader, « comme celui du médecin est de guérir. L'un varie ses « remèdes selon la maladie, l'autre ses discours selon ses « auditeurs. Comme la forme politique la plus mauvaise « est celle qui est fondée sur le plaisir, la rhétorique qui « s'y rapporte est aussi la pire. Celle qui a pour but la « gloire et le salut de l'État, sans être parfaite, est d'un « degré supérieur. Telle était celle de Démosthène, de « Périclès, de Thémistocle, de Cimon et d'Aristide. Ils « servaient l'État, et en cela ils faisaient bien; mais ils « préféraient ses intérêts matériels à ses intérêts mo-« raux : ils souffraient la démocratie, et en cela ils fai-« saient mal. Platon ne les appelle point des flatteurs, « comme le prétend le rhéteur Aristide; des flatteurs « n'auraient point subi l'ostracisme; mais il les appelle « des serviteurs, οὐ κόλακας ἀλλὰ διακόνους. Thémistocle, à « la vérité, sauva la république, mais, en cela même, il « faisait l'office d'un serviteur; il n'était pas encore un « homme d'État, car il ne sauva point les âmes. Sans « doute il était supérieur à ceux qui n'avaient pour objet

« que le plaisir du peuple et le perdaient par leurs flat- « teries; il souffrait ses vices, mais du moins il cher- « chait à en prévenir les mauvais effets. »

Πράξ. XII, fol. 22 verso à fol. 24. « La rhétorique pro- « cure le plaisir, mais non pas le plaisir véritable, car le « vrai plaisir est celui de l'intelligence. Notre être est « composé de l'intelligence et de la faculté de jouir. L'in- « telligence n'est pas sans charmes par elle-même, νοῦς « οὐκ ἀγλευκὺς καθ' ἑαυτόν, et le plaisir n'existe pas sans « l'intelligence. N'éprouver aucun obstacle, τὸ ἀνεμπο- « διστὸν, voilà le plaisir. Plus les obstacles s'affaiblissent, « plus le plaisir augmente. L'âme, qui est immatérielle « et essentiellement libre, est donc capable de jouir d'un « plaisir sans mélange. »

Πράξ. IX, fol. 18. « L'intelligence est capable de plaisir. « Le plaisir en lui-même n'est pas un bien; au contraire, « il est honteux et tend vers le vice. Mais lorsqu'il s'unit « à la raison, il est d'une nature excellente. D'un autre « côté, l'intelligence privée du plaisir est triste. La per- « fection pour elle est de goûter des plaisirs divins; or, « elle a de semblables plaisirs, lorsqu'elle découvre quel- « que vérité[1]. »

Plusieurs chapitres sont consacrés à la réfutation du rhéteur Aristide, et à l'explication de la vraie pensée de Platon sur les quatre célèbres Athéniens, Thémistocle, Miltiade, Cimon et Aristide. Toute cette discussion est d'une prolixité extrême. « Il y a deux règles (πράξ. « XXXX, fol. 62 à 64), pour reconnaître si les quatre « Athéniens en question ont été de vrais hommes d'État :

1. Voyez *passim* le commentaire d'Olympiodore sur le *Philèbe*.

« la première, que l'homme d'État doit savoir la poli-
« tique ; la seconde, que l'on reconnaît qu'il la sait ou
« non, 1° par les antécédents, s'il a eu des maîtres et
« s'il a étudié ; 2° par les conséquents, s'il a produit de
« bons ouvrages ou formé de bons disciples. Or, l'appli-
« cation de ces règles est contre les quatre Athéniens. »
Olympiodore revient aussi plusieurs fois sur la division des gouvernements, par rapport à la partie de l'âme qui y domine. Partout il répète que l'aristocratie est le meilleur gouvernement, puisque c'est le gouvernement où commande le meilleur, c'est-à-dire, la raison.

Πράξ. XXXII, fol. 67 verso à 68 verso. « Voici la preuve
« que le gouvernement doit être aristocratique, et non
« démocratique. L'État se compose d'hommes et non de
« maisons : l'État est, ainsi que l'homme, un petit
« monde. Il faut que les hommes imitent le monde. Or,
« dans le monde il n'y a qu'un maître, Dieu ; car la plu-
« ralité est une mauvaise chose. Il ne faut donc pas que
« l'autorité appartienne à la multitude, mais à un seul
« homme, sage et politique. On dira que c'est là la mo-
« narchie et non l'aristocratie. Mais ces deux choses sont
« identiques, puisqu'il a été dit dans la *République :* le
« prince, ὁ κρατῶν, doit être un, soit par rapport au nom-
« bre, ἀριθμῷ, soit par rapport à la manière d'être, ζωῇ.
« Y eût-il plusieurs chefs vertueux, ils ne sont qu'un par
« leur manière d'être, car entre eux tout est commun.

« Celui qui vit au sein de la démocratie, doit avoir l'ap-
« pui d'un dieu : aussi Socrate était-il préservé par un
« dieu, et c'est ainsi qu'il maintenait son divin carac-
« tère. »

Πράξ. XXXXV, fol. 55 à 57. « Ce n'est pas la tyrannie « qui est le modèle du politique, mais c'est le monde « qu'il doit avoir sans cesse devant les yeux, s'il veut con- « duire l'État à la perfection qui lui est propre. »

Dans tout cela, on peut affirmer qu'Olympiodore est dans l'esprit de la politique de Platon ; mais dans le détail il subtilise souvent et prête à son maître des intentions qu'il n'a jamais eues. Par exemple, dans un endroit du *Gorgias*, Platon, au lieu de répéter exactement les noms des quatre Athéniens, si souvent nommés, omet celui de Miltiade. Olympiodore prétend que Platon ne nomme pas ici Miltiade, parce que Miltiade fut plus sage que les autres, en ce qu'il ne développa point les forces maritimes des Athéniens, et battit les Perses, non sur mer, mais sur terre ; et c'est assurément une idée de Platon, dans la *République* et les *Lois*, que la puissance militaire de terre vaut mieux que la puissance militaire maritime ; mais il est fort douteux que cette idée soit ici la cause d'une omission aussi indifférente.

L'argument que développe le plus volontiers Olympiodore contre les quatre Athéniens, étant le mauvais succès de leur entreprise, l'ingratitude de leurs concitoyens et leur triste fin, on pouvait avec cet argument attaquer et Thésée, le fondateur d'Athènes, et Lycurgue lui-même, dont le gouvernement aristocratique était si cher aux platoniciens. Le chapitre XXXXIV, fol. 69 verso à 71, est employé à résoudre cette objection. Pour Thésée, Olympiodore répond que c'est un personnage à moitié fabuleux, et qu'il faut entendre dans un sens mythologique, et interpréter moralement une foule d'actions que les

poëtes et les historiens lui attribuent contre des adversaires qui n'ont jamais existé et qui sont de pures allégories. Il prétend d'ailleurs qu'il ne fut pas mis à mort par les Athéniens, mais qu'il fut seulement chassé d'Athènes [1]. La défense de Lycurgue n'est guère qu'un abrégé de Plutarque. Olympiodore adopte l'opinion de Dioscoride, que dans la sédition formée par les riches contre Lycurgue, non-seulement celui-ci ne fut pas tué, mais qu'il n'eut pas même les yeux crevés, et que c'est pour cela qu'il éleva un temple à Minerve, sous le nom de Minerve ὀπτιλετίς, c'est-à-dire, préservatrice des yeux [2]; « ce qui « prouve, dit Olympiodore, qu'il n'avait point perdu les « yeux, εἰ δὲ ἦν τυφλωθεὶς, οὐκ ἂν ἐποιήσειεν ἱερόν. »

Nous indiquerons encore sans les traduire les chapitres XXIX, XXX et XXXI, où Olympiodore développe longuement la réfutation que fait Socrate du système de Calliclès, que le bien est dans le plaisir et dans la satisfaction des passions. Olympiodore divise cette réfutation en six arguments, trois qui appartiennent au domaine de la simple vraisemblance, ἐκ τῶν ἐνδόξων, et trois qui ont plus de solidité, ἐκ τῶν πραγματειωδεστέρων.

Premier argument vraisemblable contre le plaisir et les passions, tiré de l'opinion commune : La plupart des hommes appellent heureux celui qui n'a besoin de rien.

Second argument tiré des poëtes : Vivre c'est mourir, et mourir c'est vivre.

Le troisième argument est l'argument pythagoricien,

1. Plutarque, *Vie de Thésée*, p. 71, t. Ier, édition de Reiske.
2. Id. *Vie de Lycurgue*, p. 183, t. Ier de la même édition.

tiré de certains symboles mythologiques employés dans les cérémonies religieuses, et qu'Olympiodore interprète à la manière alexandrine.

Arguments plus démonstratifs :

Premier argument, tiré de la nature même des choses extérieures qui, placées hors de nous et loin de nous, échappent souvent à tous nos efforts, tandis que la vertu est bien plus facile à acquérir, car elle est tout près de nous.

Second argument, tiré de l'analogie : Le bonheur n'est pas dans la satisfaction de nos désirs, puisqu'en satisfaisant successivement des désirs différents on ne trouve point que leur satisfaction conduise au bonheur.

Le troisième argument est divisé en deux, l'un direct, l'autre indirect.

Voici l'argument direct : on a tort d'identifier le plaisir et le bien ; car, d'une part, les contraires ne peuvent exister ensemble dans une même chose ; et de l'autre, l'existence du plaisir suppose l'existence simultanée de la douleur ; d'où il suit que le bien et le mal s'excluant l'un l'autre comme contraires, le plaisir, qui n'existe pas sans la douleur, ne peut être le bien, et la douleur, qui n'existe pas sans le plaisir, ne peut être le mal. Contre cet argument Olympiodore se propose quatre objections qu'il résout d'une manière plus ou moins satisfaisante.

Argument indirect, *ab absurdo*. Socrate suppose un lâche et un brave en présence de l'ennemi. Si l'ennemi se retire, le lâche éprouvera autant et plus de plaisir que le brave. Dans le premier cas, ils seront égaux en plaisir, c'est-à-dire égaux en biens, et par conséquent également

bons; dans le second cas, l'absurdité est encore plus grande. Celui qui a le plus de plaisir est aussi meilleur : donc le lâche est meilleur que le brave. Et cependant il est certain que le lâche, en tant que lâche, est méchant : donc le méchant est meilleur que le bon, et le même homme est à la fois pire et meilleur.

Nous terminerons ces citations par quelques pensées que nous laisserions à regret ensevelies dans ce vieux monument.

Sur la contradiction apparente de l'ordre moral et de l'ordre naturel, Olympiodore s'exprime ainsi :

« L'intelligence et la nature dérivent de Dieu. Elles « coexistent ; mais entre elles la supériorité est à l'intel- « ligence. » (πράξ. XXVI.)

Sur l'excellence de la géométrie :

« La géométrie est en rapport intime avec le monde « où rien n'est déréglé, et où toutes choses ont la mesure « qui leur est propre. » (πράξ. XXXV.)

Sur la musique :

« Le musicien ne doit pas seulement rechercher l'har- « monie, mais aussi des pensées nobles ; car la musique « s'adresse particulièrement à la nature humaine. Les « animaux n'y sont pas insensibles et y prennent quelque « plaisir ; mais ce n'est pas seulement pour procurer des « impressions semblables à celles qu'ils éprouvent, que « la musique doit être cultivée. Elle doit porter à l'âme « des sentiments sublimes, écarter les fables qu'on raconte « des dieux, et ne pas nous apprendre que les héros ver- « sent des larmes, ni même que les hommes mangent et « boivent ; car c'est là le propre de la nature animale à

« laquelle la musique ne s'adresse point. » (πράξ. VI.)

« Loin d'être ingrats envers les dieux, auteurs de « l'existence, on entre au contraire dans leurs vues, lors- « qu'on subordonne l'existence à la vertu ; car les dieux « ont joint dans notre âme au sentiment de l'exis- « tence des idées générales qui nous élèvent à la vertu. « C'est donc en vue non de l'existence toute seule, mais « de l'existence vertueuse, qu'ils nous ont donné des « âmes raisonnables pour que nous puissions nous ap- « pliquer au bien. » (πράξ. XXXVIII.)

« Socrate, dans le *Gorgias*, renvoie Calliclès au pro- « pos des femmes qui disent qu'on meurt lorsque l'heure « est venue; et c'est en effet une opinion de femme « que tout se fait selon la destinée, et rien par notre « liberté propre. Ne croyez pas que l'homme soit sou- « mis au destin, car, après tout, le destin lui-même re- « lève de la Providence, ἐκ τῆς προνοίας ἤρτηται. » (πράξ. XXXIX[1].)

Nous espérons que ces extraits de la partie philosophique du commentaire d'Olympiodore ne paraîtront pas entièrement indignes du *Gorgias*, ni même, sous les réserves convenables, inutiles à la philosophie de notre temps. Il n'en est pas de la morale comme des autres sciences : sa gloire est d'avoir été presque achevée de bonne heure. Le *Gorgias* et la *République* en ont à jamais posé les fondements, et le génie qui respire dans ces deux écrits immortels, n'est pas tout à fait éteint dans ce

1. Sur le rapport de la liberté humaine, du destin et de la Providence, voyez Proclus, *de Providentiâ et fato et eo quod in nobis*, t. Ier de notre édition.

commentaire du sixième siècle. Au milieu des subtilités verbales, de la prolixité de la composition, et de la faiblesse habituelle du style, se montrent de temps en temps quelques phrases heureuses qui réfléchissent quelque chose de la noblesse et de l'élévation de la pensée platonicienne.

Après avoir fait connaître la partie philosophique de ce commentaire, et avant de passer aux documents qu'il peut fournir pour l'histoire de la philosophie ancienne, nous allons le considérer sous un point de vue qui tient à la fois de la philosophie et de l'histoire. La mythologie faisait partie essentielle de la philosophie alexandrine, et elle a donné lieu, dans ces derniers temps, à des questions du plus haut intérêt. Quel était le fond de la foi des Alexandrins? Croyaient-ils ou ne croyaient-ils pas aux dieux du paganisme? Les superstitions qu'ils défendaient étaient-elles en eux un reste de la vieille foi populaire ou seulement l'enveloppe artificielle d'une doctrine philosophique? Il n'y a point de questions plus importantes pour l'intelligence des premiers siècles de notre ère. Olympiodore s'explique presque toujours sur ces différents points avec une franchise suffisante, et comme il avait sous les yeux tous les commentaires antérieurs, qu'il met à profit et qu'il essaie de combiner, on peut regarder ses explications mythologiques comme le dernier mot de la philosophie alexandrine à cet égard. C'est donc ici un des derniers Alexandrins qui nous expose lui-même et dans ses principes et dans ses détails le système mythologique de l'école néoplatonicienne.

Pythagore est l'inventeur du mythe philosophique; et c'était aussi presque un principe pour Platon de mêler un

mythe à chacun de ses grands dialogues. Le *Gorgias* est, comme le *Phédon*, terminé par un mythe célèbre auquel Olympiodore ne pouvait pas ne pas consacrer un long commentaire. Ce commentaire embrasse les cinq dernières leçons, les leçons 46, 47, 48, 49 et 50. Nous les donnons presque sans aucun retranchement et sans aucune remarque, aimant mieux laisser subir au lecteur la manière un peu diffuse d'Olympiodore que d'altérer l'impression de l'original.

Πρᾶξ. XXXXVI, fol. 72 verso à 74 verso. « Puisque Platon raconte un mythe, cherchons, 1° ce qui porta les « anciens à l'invention des mythes ; 2° quelle est la dif« férence entre les mythes philosophiques et les mythes « poétiques ; 3° quel est le but de celui du *Gorgias*.

« 1° Les mythes se rapportent d'un côté à la nature, « et de l'autre à notre âme.

« Voici comment les mythes se rapportent à la nature. « Les choses invisibles se concluent des choses visibles, « les incorporelles des corporelles. Nous voyons des corps « soumis à des lois, et nous concevons qu'une puissance « incorporelle y préside. Nous voyons maintenant que « notre corps se meut, et ensuite, après la mort, qu'il « ne se meut plus ; nous comprenons par là qu'une puis« sance incorporelle était la cause de ses mouvements. « Ainsi les choses visibles et corporelles nous font croire « aux choses invisibles et incorporelles. Or les mythes « ont été inventés pour que nous allions de ce qui est « apparent à ce qui est invisible [1]. Quand on nous parle,

1. Fol. 75, lin. 1 : οἱ μῦθοι γεγόνασιν ἵνα ἐκ τῶν φαινομένων εἰς ἀφανῆ τινα ἐρχώμεθα.

« par exemple, des adultères, de la captivité, des bles-« sures des dieux, de la mutilation de Cronos, etc., nous « ne devons point nous arrêter à ces dehors, mais péné-« trer jusqu'à la vérité qu'ils cachent.

« Les mythes se rapportent aussi à notre âme. Dans « notre enfance, nous vivons selon l'imagination, et « l'imagination se prend aux formes. L'emploi des mythes « est destiné à satisfaire cette faculté. Le mythe n'est « autre chose qu'une fiction qui représente la vérité sous « une image[1]. Si donc le myhte est l'image de la vérité, « et si l'âme est l'image de ce qui est au-dessus d'elle dans « l'ordre des êtres, c'est avec raison que l'âme aime les « mythes; c'est l'image qui se complaît dans l'image.

« 2° Quelle est la différence entre les mythes philoso-« phiques et les mythes poétiques?

« Les uns et les autres sont réciproquement inférieurs « sous un rapport et supérieurs sous un autre. Le mythe « poétique est supérieur en ce qu'on est comme forcé « d'écarter l'enveloppe pour pénétrer jusqu'à la vérité « qu'il contient : son absurdité même empêche qu'on « s'arrête à ce qui est apparent, et oblige à chercher la « vérité cachée. Il est inférieur en ce qu'à la rigueur « l'homme simple qui s'arrêterait à l'apparence, et ne « chercherait pas ce qui est caché au fond du mythe, « pourrait être induit en erreur; le mythe poétique peut « tromper une âme sans expérience. Aussi Platon a-t-il « banni Homère de sa *République*, à cause de cette sorte « de mythes : les jeunes gens, dit-il, ne peuvent com-« prendre de telles fables; car les jeunes gens ne savent

1. Fol. 71, lin. 10 : ὁ μῦθος οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ λόγος ψευδὴς εἰκονίζων ἀλήθειαν.

« point distinguer ce qui est allégorique de ce qui ne l'est « pas, et ce qui s'est une fois mis dans leur mémoire est « ineffaçable. Platon veut donc qu'on leur enseigne « d'autres mythes. Dans les mythes philosophiques, au « contraire, même en s'arrêtant aux apparences, l'esprit « n'éprouve rien de très-fâcheux. En effet, les mythes « supposent sous la terre des supplices, des fleuves, etc. « Or, en prenant même à la lettre ces récits, on ne tombe « point dans une erreur nuisible. Mais l'infériorité de ces « mythes consiste en ce que l'on se contente souvent de « leur dehors, parce qu'ils ne sont pas absurdes, et qu'on « n'en cherche pas toujours le vrai sens.

« On emploie encore les mythes philosophiques, pour « ne pas divulguer ce qui ne pourrait être compris. « Comme dans les cérémonies religieuses on voile les « instruments sacrés et les choses mystérieuses, afin de « les dérober aux regards des hommes indignes, ainsi les « mythes enveloppent la doctrine, afin qu'elle ne soit pas « livrée au premier venu [1]. En outre, les mythes philo- « sophiques se rapportent aux trois puissances de l'âme. « Si nous étions une pure intelligence sans imagination, « l'esprit, uniquement occupé des choses intelligibles, « n'aurait pas besoin de mythes. Si, au contraire, nous « étions tout à fait privés d'intelligence, si nous n'avions « d'autre faculté que l'imagination, les mythes suffiraient « à tous nos besoins; mais nous avons en nous l'intelli- « gence, l'opinion, l'imagination. Voulez-vous vous con-

1. Fol. 75 à verso, lin. 15 : ὥσπερ γὰρ ἐν ἱεροῖς τάτε ἱερατικὰ ὄργανα καὶ τὰ μυστήρια παραπετάσματα ἔχει, ἵνα μὴ οἱ ἀνάξιοι ὡς ἔτυχε θεῶνται, οὕτω καὶ ἐνταῦθα προκαλύμματά εἰσιν οἱ μῦθοι τῶν δογμάτων, ἵνα μὴ γυμνὰ ὦσι καὶ βατὰ τοῖς βουλομένοις.

« duire d'après l'intelligence? vous avez la voie de la « démonstration. D'après l'opinion? vous avez celle du « témoignage. Par l'imagination? vous avez les mythes. « Ainsi tous les besoins de l'homme sont satisfaits.

« 3° Quel est le but du mythe du *Gorgias?*

« Comme il faut avoir devant les yeux le monde, c'est-« à-dire l'ordre et non le désordre, de même il faut pen-« ser, non pas aux juges particuliers de cette vie, μερικοὶ « δικασταί, mais aux juges universels, καθολικοὶ ἄρχοντες, qui « jugent l'âme après sa sortie du corps, et traitent chacun « selon son mérite. La rhétorique nous défend devant « les tribunaux humains; mais devant le tribunal des « juges universels, celui qui a bien vécu gagnera sa cause, « et la rhétorique est inutile, car ils sont incorruptibles. « Telle est l'intention immédiate du mythe du *Gorgias.*

« Platon met des mythes en plusieurs endroits. On « en trouve un dans le *Politique*, que jadis, dans l'âge « d'or, le mouvement des corps célestes n'était pas tel « qu'il est aujourd'hui; que celui des planètes était con-« traire à celui des étoiles fixes; qu'il n'y avait ni été « ni hiver. Il y a un mythe sur l'amour dans le *Banquet*, « il y en a un dans la *République*, un dans le *Phédon*, « deux dans le *Gorgias*, celui qui nous occupe et un autre « moins étendu.

« Tout mythe ne se rapporte pas à l'autre vie, et ne « s'appelle pas νεκυία; on n'appelle ainsi que les mythes « où il s'agit des destinées de l'âme [1]. Celui du *Po-« litique* n'est pas de ce genre, il parle seulement des « corps célestes. Celui du *Banquet* n'en est pas non

1. Fol. 74, lin. 22 : Οὐ πᾶσα μυθοποιία καὶ νεκυία ἐστὶν, ἀλλ' ἐκεῖνοι οἱ μῦθοι νεκυία καλοῦνται ὅσοι περὶ ψυχῆς τι διαλέγονται.

« plus. Trois seulement se rangent sous ce titre : celui de « la *République*, car le mythe de la *République* traite « des âmes ; celui du *Phédon*, et celui du *Gorgias*. Dans « le *Phédon*, Platon parle des lieux où se subissent les « châtiments ; dans la *République*, des âmes qui sont « jugées ; ici des juges eux-mêmes. »

Πράξ XXXXVII, fol. 74 verso à 76 verso. « Ἄκουε δή, « φασὶ, μάλα καλοῦ λόγου — τούτων δὲ δικασταὶ ἐπὶ Κρόνου. » « Écoute donc, comme on dit, un beau récit, que tu « prendras, à ce que j'imagine, pour une fable, et que je « crois être un récit très-véritable. — Sous le règne de « Saturne... » Traduction de Platon, tome III, pages 403-404.

« Socrate, qui s'attache au fond des mythes sans s'ar- « rêter à l'extérieur, dit que, dans sa pensée, ce récit est « vrai, mais que pour Calliclès, ce n'est qu'une fable.

« Les philosophes ne reconnaissent qu'une cause su- « prême de toutes choses, qui a donné naissance à toute « la nature, et à laquelle ils n'ont pu imposer un nom. « Mais cette cause unique ne dirige pas immédiatement « les choses de ce monde ; il serait contre l'ordre que « nous fussions gouvernés directement par la cause pre- « mière elle-même ; car autant la cause est supérieure à « l'effet, autant l'effet est inférieur à la cause. Il faut donc « que la cause première agisse d'abord sur des puissances « supérieures à l'humanité, et qu'à leur tour celles-ci « agissent sur nous, car nous sommes le dernier degré de « l'univers ; et il devait en être ainsi, afin que le monde « ne fût pas imparfait. Il y a donc d'autres puissances « supérieures, que les poëtes appellent *chaîne d'or*, à « cause de leur continuité.

« La puissance première est l'intelligence; après elle « vient la puissance qui donne et entretient la vie, et en- « suite toutes celles qu'on désigne par des noms symbo- « liques. Il ne faut pas se troubler de ces noms de Cronos « et de Jupiter, mais rechercher quel est leur sens. Il ne « faut pas croire que ces puissances sont des essences « propres et distinctes les unes des autres, mais il faut les « placer dans la cause première, comme ses divers points « de vue, et dire qu'il y a en elle des puissances intelli- « gentes et vitales [1]. Quand nous parlons de Cronos, que « ce nom ne nous trouble pas : pénétrons-en le sens. « Cronos est l'intelligence pure [2]. Ce nom désigne donc la « puissance intelligente. Aussi les poëtes disent qu'il dé- « vore ses enfants et les vomit ensuite. En effet, l'intelli- « gence se replie sur elle-même; elle cherche, et elle est « elle-même ce qu'elle cherche [3]. C'est pour cette raison « que Cronos est représenté dévorant ses enfants; et il « les vomit parce que non-seulement l'intelligence conçoit « et enfante, mais produit et forme. C'est ce qui fait « donner à Cronos l'épithète de ἀγκυλόμητις, parce que le « crochet se replie sur lui-même. Comme il n'y a rien « d'irrégulier, de nouveau dans l'intelligence, on la re- « présente sous la forme d'un vieillard. Voilà pourquoi « les astrologues disent que ceux à qui Cronos est favorable « naissent sages et prudents. Jupiter a le nom de Ζεύς en

1. Fol. 75 : Μὴ νόμιζε ταύτας τὰς δυνάμεις ἔχειν ἰδίας οὐσίας καὶ διακεκρίσθαι ἀπ' ἀλλήλων, ἀλλὰ ἀποτίθεσο αὐτὰς ἐν τῷ πρώτῳ αἰτίῳ.

2. Κρόνος ὁ κόρος νοῦς, ὅ ἐστιν ὁ καθαρός.

3. Ἐπειδὴ ὁ νοῦς πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει καὶ αὐτὸς ζητεῖ καὶ αὐτὸς ζητεῖται.

« tant que puissance vitale (de ζῆν) et celui de Διός parce qu'il « donne (δίδωσι) la vie par lui-même. Le soleil est porté « par quatre coursiers qui représentent les deux équinoxes « et les deux solstices. Il est jeune à cause de la force de « ses rayons. La lune est traînée par deux taureaux : ils « sont deux à cause de sa croissance et de son décroissement. Ce sont des taureaux, parce que, de même que « les taureaux labourent la terre, de même la lune gouverne le monde terrestre. Le soleil est mâle, la lune femelle, parce qu'il appartient au mâle de donner, à la « femelle de recevoir ; le soleil donne la lumière, la lune « la reçoit. Il ne faut donc point se troubler de ces récits « des poëtes.

« Platon dit que Jupiter, Poseidon et Pluton se partagèrent l'empire qu'ils avaient reçu de Cronos. Il n'emploie pas un mythe poétique, mais un mythe philosophique ; aussi ne dit-il pas, comme les poëtes, qu'ils « ravirent l'empire à Cronos, mais qu'ils le partagèrent. « Partage ou loi, même chose, νόμος de νέμω. La loi, c'est « le partage fait par l'intelligence. Or, Cronos signifiant, « comme on l'a dit, l'intelligence, c'est de lui que vient « la loi.

« L'univers se compose de trois choses : les célestes, les « terrestres et les intermédiaires, qui sont le feu, l'air, « l'eau. Jupiter préside aux choses célestes, Pluton aux « choses de la terre : le règne intermédiaire est soumis à « Poseidon. Ces noms désignent les puissances préposées « à ces différentes natures. Jupiter tient un sceptre, signe « de ses fonctions de juge ; Poseidon est armé d'un trident, comme présidant aux trois éléments intermédiaires ; Pluton porte un casque, à cause des ténèbres

« de son empire. Comme le casque cache la tête, ainsi « Pluton est la puissance qui préside aux choses obscures. « Ne croyez pas que les philosophes adorent des idoles, « des pierres comme des divinités ; mais l'humanité étant « soumise aux conditions de la sensibilité et ne pouvant « atteindre aisément à la puissance incorporelle et imma- « térielle, les images ont été inventées pour en éveiller « ou en rappeler le souvenir ; en regardant ces images « naturelles, en leur rendant hommage, nous pensons « aux puissances qui échappent à nos sens [1].

« Les poëtes disent encore que Jupiter eut de Thétis « trois filles, Eunomie, Dicée, Irène. Eunomie règne dans « le ciel fixe ; là le mouvement est continu et toujours le « même ; il n'y a point de diversité. Dans la région des « planètes habite Dicée ; là il y a distinction entre les as- « tres, et la distinction appelle la justice distributive, la- « quelle rend à chacun ce qui lui appartient. Dans cette « même région habite Irène ; car il y a combat, et par « conséquent la paix est nécessaire : il y a combat entre « le chaud et le froid, l'humide et le sec ; mais quoiqu'il « y ait combat, il y a harmonie. Voilà ce que disent les « poëtes. Quand ils nous montrent Ulysse errant sur les « mers par la volonté de Poseidon, ils veulent dire que la « manière d'être d'Ulysse n'était ni terrestre, ni céleste, « mais mitoyenne : car Poseidon préside à l'ordre inter-

1. N'est-ce pas là une réponse aux objections du christianisme contre l'idolâtrie païenne? Καὶ μὴ νομίζετε ὅτι οἱ φιλόσοφοι λίθους τιμῶσι καὶ τὰ εἴδωλα ὡς θεῖα, ἀλλ' ἐπειδὴ κατ' αἴσθησιν ζῶντες οὐ δυνάμεθα ἐφικέσθαι τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀΰλου δυνάμεως, πρὸς ὑπόμνησιν ἐκείνων τὰ εἴδωλα ἐπινενόηται, ἵνα ὁρῶντες ταῦτα καὶ προσκυνοῦντες εἰς ἔννοιαν ἐρχώμεθα τῶν ἀσωμάτων καὶ ἀΰλων δυνάμεων.

« médiaire. Ainsi, nous appelons fils de Jupiter celui qui « ordonne son âme selon le ciel ; fils de Pluton, celui qui « vit d'une vie terrestre ; fils de Poseidon, celui qui suit « les lois de l'ordre intermédiaire. Vulcain est une puis- « sance préposée aux corps ; c'est pour cela qu'il tra- « vaille avec des soufflets, ἐν φύσαις, c'est-à-dire, ἐν ταῖς « φύσεσιν, avec les productions de la nature.

« Puisqu'il est ici question des îles Fortunées, du ju- « gement, du châtiment, de la prison, faisons connaître « chacune de ces choses. Les géographes disent que les « îles Fortunées sont dans l'Océan, et que les âmes ver- « tueuses vont y habiter après la mort ; mais il faut sa- « voir que les philosophes comparent la vie humaine à la « mer ; car, comme la mer, elle est sujette au trouble, « elle est amère et semée d'écueils. Les îles dominent la « mer et s'élèvent au-dessus d'elle ; aussi les poëtes don- « nent le nom d'îles Fortunées à cette manière d'être qui « s'élève au-dessus de cette vie et de la génération. Il en « est de même des Champs-Élyséens. Hercule exécuta le « dernier de ses travaux dans les régions de l'Occident, « c'est-à-dire qu'après avoir achevé cette vie ténébreuse « et terrestre, il vécut ensuite à la lumière du jour, au « sein de la vérité.

« Mais qu'est-ce que la prison où s'inflige le châtiment ? « Les philosophes pensent que la terre est percée de trous « comme la pierre-ponce, et que ces trous pénètrent jus- « qu'à son centre. Là, sont des lieux divers, les uns glacés, « les autres enflammés. Des puissances charoniennes y « président, comme le prouvent les exhalaisons de la « terre. Ce lieu est appelé le Tartare. Les âmes des mé- « chants y demeurent jusqu'à ce que leur enveloppe (le

« char qui les portait, ὄχημα αὐτῶν) ait satisfait à la justice. « Le coupable enchaîné est retenu immobile. En effet, une « fois arrivé dans le Tartare, il perd tout mouvement; car « c'est le centre de la terre, et il ne peut tomber plus bas. « S'il continuait de se mouvoir, le mouvement serait as- « cendant, puisque, après avoir atteint le centre, il ne « pourrait que remonter. Voilà pourquoi s'y trouve la « prison gardée par les démons et les puissances terres- « tres. Car ce sont les démons, δαιμονιώδεις δυνάμεις, que « désignent le chien Cerbère et les autres gardiens de ce « lieu. Telle est la différence des puissances divines et « des puissances infernales. »

Πρᾶξ. XXXXVIII, fol. 76 verso à 79. « Τούτων δὲ δικασταὶ « ἐπὶ Κρόνου — ἐγὼ μὲν οὖν πάντα ἐγνωκώς... » « Sous le règne « de Saturne — J'étais instruit de ce désordre avant « vous....» Pages 404-405.

« Pluton se plaint à Jupiter de l'injustice des premiers « jugements; Jupiter promet d'y remédier à l'avenir. Il « est dans l'essence du mythe d'établir l'antériorité et la « postériorité là où il y a toujours simultanéité. L'ordre « imparfait, le mythe le suppose antérieur; l'ordre par- « fait, il le donne comme ayant succédé au premier; car « il faut aller de l'imparfait au parfait. Toujours les juges « et ceux qu'ils jugent ont été à la fois nus et revêtus de « corps; toujours les jugements ont été mauvais et bons; « car les mauvais jugements, ce sont ceux de cette vie, « dictés par la passion ou par l'erreur; les bons jugements, « ce sont ceux de l'autre vie, ceux des juges divins, de la « sagesse et de la raison : ces deux sortes de jugements ont « toujours existé simultanément. Le mythe change le rap- « port d'infériorité et de supériorité dans le rapport d'an-

« tériorité et de postériorité. C'est ainsi qu'il faut en-
« tendre ces mots : autrefois on jugeait et on était jugé
« revêtu de corps, et maintenant on juge et l'on est jugé
« nu. La diversité des temps est substituée à celle du
« rang. Les interprètes n'ont pu parvenir à expliquer
« ceci, rebutés par la profondeur des expressions de
« Platon [1].

« Qu'entend Platon par : ôter la prévoyance de la
« mort? Si c'était un bien, pourquoi l'ôter à l'homme?
« si c'était un mal, pourquoi le lui avoir donné? Quel-
« ques-uns disent que Dieu fit bien de nous ôter la pré-
« voyance de la mort; car, si nous en connaissions le
« moment, nous pourrions vivre dans l'injustice, et nous
« préparer à la mort par une conversion d'un moment.
« L'ignorance où nous sommes sur ce point est donc un
« très-grand bien, puisque nous sommes obligés de nous
« conduire constamment comme des êtres raisonnables;
« mais il faut dire ce que c'est que cette prévoyance d'autre-
« fois et cette ignorance d'aujourd'hui. Il y a trois questions
« susceptibles de solutions contraires. 1° L'âme ne vit-elle
« pas sur la terre revêtue d'un corps et ne périt-elle pas avec
« lui, ou bien s'en sépare-t-elle et existe-t-elle indépendante
« et par elle-même? 2° N'est elle jugée que dans cette vie,
« ou l'est-elle aussi dans une autre? 3° N'est-elle jugée que
« par les hommes, ou l'est-elle aussi par une puissance
« divine? La réponse à une seule de ces trois questions
« détermine celle qu'on doit faire aux deux autres.
« Par exemple, si l'âme ne vit que sur la terre et périt

1. Ταῦτα δὲ ἐξηγηταὶ οὐκ ἠδυνήθησαν ἑλεῖν διὰ βάθος χωρήσαντες τῶν πλατωνικῶν λέξεων.

« avec le corps, il est évident qu'elle n'est jugée que sur « la terre et non ailleurs, et qu'elle n'est jugée que par « des hommes et non par une puissance divine. D'autre « part, si l'âme existe par elle-même, séparée du corps, « il est évident qu'elle est aussi jugée dans une autre vie « par une puissance divine et non par des hommes. Le « véritable jugement a lieu dans l'autre vie. Quand donc « Jupiter nous ôte la prévoyance de notre fin d'ici-bas, « il ne nous ôte que notre ignorance, et nous enseigne « qu'il faut porter nos regards vers le tribunal de l'autre « monde. Le mythe est une leçon adressée à Calliclès, le- « çon qui lui apprend à préférer aux tribunaux d'ici-bas « ceux du monde à venir : c'est dans ce choix que con- « siste notre liberté. Il dépend de nous d'embrasser ou de « rejeter la vertu, et nous ne sommes point soumis à la « nécessité.

« Jupiter ordonne à Prométhée d'ôter à l'homme la « prévision de la mort : expliquons le mythe poétique de « Prométhée. Prométhée est la puissance qui préside à la « descente des âmes raisonnables sur la terre. C'est le « propre de l'âme raisonnable de savoir antérieurement « (προμηθεῖσθαι) et de se connaître elle-même avant « toutes choses. Les êtres privés de raison, lorsqu'ils re- « çoivent une impression extérieure, ne distinguent ni « cette impression ni eux-mêmes; car avant cette im- « pression, ils ne connaissent rien. Mais l'âme, qui est « essentiellement douée de raison, peut déjà discerner le « bien et s'y attacher, avant de connaître rien qui lui « soit étranger. Épiméthée est regardé comme présidant « à l'âme privée de raison, parce qu'elle connaît l'instant « de l'impression, ἐπὶ τῇ πληγῇ, et non auparavant. Pro-

« méthee est la puissance qui préside à la descente des « âmes raisonnables. Or, le feu, c'est l'âme raisonnable « elle-même ; car, comme le feu, elle tend à s'élever et « s'arrache aux choses d'ici-bas. Pourquoi Prométhée « dérobe-t-il le feu? Ce qui est dérobé passe du lieu qui « lui est propre à un lieu étranger ; c'est-à-dire que « l'âme raisonnable descend de sa patrie pour s'exiler « sur la terre ; c'est le feu dérobé. Pourquoi Prométhée « l'enferme-t-il dans une férule? La férule est creuse ; « c'est le corps périssable dans lequel l'âme est intro- « duite. Pourquoi Prométhée a-t-il dérobé le feu contre « la volonté de Jupiter? Ici encore se retrouve le langage « propre aux mythes. Prométhée et Jupiter voulaient l'un « et l'autre que l'âme restât dans la région divine, mais « comme il fallait qu'elle en descendît, le mythe, con- « servant les caractères des personnes, montre l'être su- « périeur, c'est-à-dire Jupiter, comme ne voulant pas « que l'âme s'abaisse, tandis que l'être inférieur la force « de descendre ; il lui donne Pandore ou le sexe féminin, « c'est-à-dire l'âme privée de raison. En effet, l'âme tom- « bée sur la terre ne peut, comme incorporelle et divine, « s'unir immédiatement au corps ; l'âme irrationnelle « devient le lien de cette union. Elle s'appelle Pandore, « parce que chacun des dieux lui fit un don. Hésiode dit « que Jupiter nous donna Pandore, et que nous la reçû- « mes, aimant nous-mêmes la cause de nos maux ; il veut « dire par là que notre âme s'asservit aux passions par « l'entremise de l'âme irrationnelle. »

Πραξ. XXXXIX, fol. 79 à 80 verso. « Ἐγὼ μὲν οὖν πάντα ἐγνωκὼς πρότερον ἢ ὑμεῖς — ἐπειδὰν οὖν ἀφίκωνται παρὰ τὸν δικαστήν. » « J'étais instruit de ce désordre avant vous — lors

« donc que les hommes arrivent devant leur juge. » Pag. 405-407.

« Afin que les voiles dont le mythe couvre la vérité ne « nous la dérobent pas entièrement, Platon mêle au my- « the une idée vraie. Suivant le mythe, Pluton et ses mi- « nistres, c'est-à-dire les puissances angéliques, vont se « plaindre à Jupiter. Alors Platon suppose que ce dieu « leur répond : Je connaissais avant vous l'abus que vous « me dénoncez, et, pour y remédier, j'ai établi juges mes « fils. Voyez comme le mythe, fidèle à sa nature, divise « ce qui est inséparable, et suppose des degrés et des « époques différentes dans l'établissement de l'ordre. « Mais en même temps l'erreur se corrige d'elle-même, « et ce qui est imparfait nous conduit à ce qui est parfait ; « car Platon déclare que Dieu savait déjà ce dont on se « plaint.

« Pourquoi les trois juges sont-ils appelés fils de Jupi- « ter? Pourquoi les uns jugent-ils les Asiatiques, et les « autres les Européens? D'abord il est ridicule de suppo- « ser que des hommes jugent encore dans l'autre monde. « Ensuite comment croire que des dieux engendrent des « hommes? De plus, les hommes morts avant les juges « n'auraient donc pas été jugés. Enfin, les âmes n'ont « donc pas toutes des juges, car l'Asie et l'Europe ne « composent pas le monde entier, mais seulement la « partie que nous habitons; elles ne s'étendent pas dans « la partie opposée de la sphère terrestre. Voici la vérité : « chacun est dit symboliquement fils d'un Dieu, selon sa « manière d'être. Celui qui mène une vie intellectuelle, « ὁ νοερῶς ἐνεργῶν, est fils de Cronos, parce qu'il agit « comme un dieu. Celui qui pratique la justice est fils de

« Jupiter. Comme ces trois hommes, Minos, Rhadamante,
« Éaque, ont mené une vie juste, on les appelle fils de
« Jupiter, et le mythe suppose qu'ils jugent dans l'autre
« vie.

« Que signifie l'Asie et l'Europe? L'Asie, contrée orien-
« tale, patrie de la lumière, représente les choses célestes;
« l'Europe, située à l'occident et plongée dans l'ombre,
« représente les choses terrestres. L'Asie et l'Europe dé-
« signent dans le mythe la vie du ciel et la vie de la
« terre.

« Pourquoi deux juges pour l'Asie et un seul pour l'Eu-
« rope? Ne devrait-ce pas être le contraire, puisque les
« choses célestes, que représente l'Asie, se rapportent à
« l'unité, et les choses terrestres, que représente l'Eu-
« rope, à la dualité? Nous répondrons que la supériorité
« de l'unité sur la dualité est ici conservée; car que dit le
« mythe? Je donnerai à Minos la supériorité; si Éaque
« et Rhadamante doutent, ils s'en rapporteront à Minos.
« Vous voyez comment la dualité est rapportée à l'unité.
« Mais quoi! les juges de l'autre vie sont sujets au doute?
« D'abord le doute engendre la science; ensuite Platon
« appelle doute la connaissance dans un degré inférieur,
« relativement à la connaissance divine. Puissances sub-
« ordonnées, les deux juges dépendent du principe un
et universel.

« Les juges siégent dans une prairie, et jugent dans
« un carrefour où aboutissent trois chemins. Qu'est-ce
« que cette prairie? Les anciens donnent à la génération
« (γένεσις) le nom d'humide. C'est ainsi qu'il est dit au
« sujet de l'âme :

Les âmes des mortels périssent par humidité.

Ψυχῇσιν βροτεαῖς θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι.

« Le lieu du jugement s'appelle une prairie, à cause « de l'humidité et de la variété. Trois chemins y aboutis- « sent, parce qu'entre les âmes qui sortent de ces lieux, « les unes s'élèvent, étant dignes de monter vers les cieux, « les autres sont précipitées vers la terre, d'autres enfin « se rendent dans un lieu intermédiaire.

« Le nom de juge δικαστής, vient de ce que le juge sé- « pare, διχάζει, ce qui doit être séparé, condamne l'in- « justice et récompense la vertu; car quand on dit que « les âmes s'élèvent et qu'elles descendent, ces mots ne « se rapportent pas aux lieux.

« Ici, parmi les trois chemins, Platon n'en désigne que « deux, celui du ciel et celui de la terre, et il ne parle « plus du chemin intermédiaire qui conduit à la généra- « tion; mais c'est à nous de concevoir le milieu, étant « donnés les extrêmes.

« On trouve plus souvent dans les mythes des philo- « sophes que dans ceux des poëtes des démonstrations « jetées au milieu du mythe, semblables à l'affabulation « des fables d'Ésope. Ainsi l'on pourrait demander com- « ment des juges, habitant toujours l'autre monde, sa- « vent ce qui se passe dans celui-ci. Platon répond que « la mort n'est que la séparation de l'âme d'avec le corps. « Or, comme le corps conserve quelque temps après la « mort les vestiges de ce qu'il a éprouvé pendant la vie, « de même l'âme porte la trace de sa vie passée, c'est-à- « dire la conscience : les juges en voyant cette trace ap- « prennent quelles furent ses actions.

Πράξ. L, fol. 80 à 82. « *Ἐπειδὰν οὖν ἀφίκωνται παρὰ τὸν δικαστήν.* » « Lors donc que les hommes arrivent devant « leur juge, » jusqu'à la fin, page 414, tome III.

« Platon ôte au mythe son caractère poétique, en y « ajoutant des démonstrations qui appartiennent proprement au mythe philosophique. Après avoir dit que les « juges sont nus, et que les morts gardent leur conscience, « il ajoute que les rois sont jugés plus sévèrement. Il cite « Tantale, Sisyphe et Tytie. Ce dernier est étendu sur la « terre, et un vautour lui ronge le foie ; le foie signifie « qu'il a vécu selon la concupiscence, et la terre exprime « ses sentiments terrestres. Sisyphe, qui a vécu selon la « faculté irascible et ambitieuse, roule une pierre, et ensuite la laisse tomber ; car l'âme mal réglée tourne toujours autour des mêmes objets, *περὶ αὐτὰ καταῤῥεῖ* ; il « roule une pierre, corps dur, image de la vie matérielle. « Tantale est au milieu des eaux ; des fruits sont suspendus au-dessus de sa tête ; il veut les cueillir, ils disparaissent ; emblème de la vie dominée par l'imagination : « c'est ce qu'exprime le fruit qui s'enfuit sans cesse.

« On a demandé pourquoi Platon fait Minos et Rhadamante juges d'Asie, tandis que l'un était Libyen et « l'autre Crétois ? Mais, selon les géographes qui divisent « la terre que nous habitons en Asie et en Europe, la Libye et la Crète font partie de l'Asie.

« Les âmes qui n'ont commis que des fautes légères « ne sont condamnées que pour peu de temps, et une « fois purifiées, elles s'élèvent, non par rapport au lieu, « ce qui est symbolique, mais moralement, par rapport « à leur manière d'être. Les âmes coupables de grands « crimes sont condamnées à toujours, n'étant jamais pu-

« rifiées. Quoi donc! le châtiment ne cesse-t-il jamais? « Il faut sans doute que la douleur passe sur les souillures « contractées par le plaisir; mais le châtiment n'est pas « éternel : mieux vaudrait dire que l'âme est périssable; « un châtiment éternel suppose une éternelle méchan- « ceté. Alors quel est son but? il n'en a point; il est inu- « tile, et Dieu et la nature ne font rien en vain. Qu'en- « tend donc Platon par toujours, ἀεί? Il y a sept sphères: « celle de la lune, celle du soleil et les autres; il y a de « plus celle du ciel fixe. Celle de la lune se retrouve à « son état primitif plus promptement que les autres; la « révolution de cette planète s'opère en trente jours. La « révolution du soleil est plus longue, elle dure une an- « née; celle de Jupiter l'est encore plus, elle s'achève en « douze ans, celle de Saturne ne s'accomplit qu'en trente. « Ainsi les astres ne se retrouvent en même temps à leur « point de départ que rarement. Par exemple, Jupiter et « Saturne ne se retrouvent en même temps au même point « que tous les soixante ans. En effet, Jupiter revenant « au même point en douze ans, et Saturne en trente, il « est évident que pendant que Jupiter accomplit cinq fois « sa révolution, Saturne achève deux fois la sienne. Or, « trente multiplié par deux égale douze multiplié par « cinq, égale soixante. C'est pendant de semblables pé- « riodes que les âmes subissent leur châtiment. Les sept « sphères finissent aussi par se retrouver dans la même « situation par rapport au ciel fixe, mais seulement après « quelques myriades d'années. Par le mot *toujours*, Pla- « ton entend la période de temps qu'elles emploient à « cette grande révolution. Les âmes des parricides et « celles des autres grands criminels sont punies à tou-

« jours, c'est-à-dire pendant toute la durée de cette pé-
« riode. Mais, dit-on, si un parricide mourait aujour-
« d'hui, et que la grande révolution des sept sphères
« s'achevât dans six ans, ou dans six mois, ou dans six
« jours, ne serait-il puni que pendant cet intervalle? Non,
« mais si la période est de mille ans, il souffre pendant
« mille ans, à compter du jour de sa mort. L'âme elle-
« même se corrige, mais peu à peu; et ensuite, selon son
« mérite propre, elle reprend de nouveau ses organes sur
« cette terre dans l'état où les a laissés sa première vie.

« On peut dire aussi que les âmes souffrent ces sup-
« plices par l'imagination, et qu'elles s'épouvantent à
« l'aspect des filles aux yeux sanglants, comme parle le
« tragique. Sachez que les âmes qui doivent être puri-
« fiées ne sont pas seulement châtiées dans l'autre monde,
« mais encore dans celui-ci. Le châtiment les améliore,
« et les rend plus susceptibles de purification; car, au
« fond, rien ne purifie l'âme, si ce n'est la reconnais-
« sance intérieure de ses fautes, reconnaissance qui ne
« s'accomplit que par la vertu, et celle-ci n'a reçu son
« nom ἀρετή, que parce qu'elle doit être embrassée pour
« elle-même, αἱρετή. Ce n'est donc pas le châtiment qui
« purifie l'âme, mais l'amendement; de même que le
« médecin ne peut seul opérer la guérison, si le malade
« ne suit pas le régime qu'il lui prescrit [1]. L'âme, en ar-

1. Ἡ κόλασις σωφρονεστέραν αὐτὴν ποιεῖ καὶ ἐπιτηδειοτέραν αὐτὴν ἐργάζεται εἰς τὸ καθαρθῆναι, ἐπεὶ οὐδὲν αὐτὴν καθαίρει εἰ μὴ ἡ ἐπίγνωσις ἡ πρὸς ἑαυτὴν ἥ τις δι' ἀρετῆς κατορθοῦται· διὰ γὰρ τούτου καὶ ἀρετὴ λέγεται, αἱρετή τις οὖσα καὶ ληπτὴ δι' ἑαυτήν. Μὴ οὖν νόμιζε ὅτι κολάσεις αὐτὴν καθαίρουσιν· εἰ γὰρ κολάζοιτο μὲν, μὴ ἐπιστρέφοιτο δὲ, οὐκ ἐκάθαρται.

« rivant sur la terre, oublie les châtiments de l'autre « monde; car si elle conservait toujours ses souvenirs, « elle ne pourrait pécher. L'oubli lui a été donné pour « son bien, car autrement elle pratiquerait la vertu « sans désintéressement et sans liberté. L'âme est donc « châtiée, même dans ce monde; mais elle paraît surtout « se purifier dans l'autre, car la vie incorporelle, dont elle « jouit alors, est plus propre à sa nature. »

« Ῥάϐδον ἔχων.... χρυσοῦν σκῆπτρον. » « L'un et l'autre « porte ses jugements, tenant une baguette en main. « Pour Minos, il est assis à l'écart; il a un sceptre d'or... » Page 410.

« La baguette signifie la marche droite et égale de la « justice. Le sceptre est le signe de l'égalité; il est d'or, « c'est-à-dire immatériel, car l'égalité est immatérielle, « dégagée de tout intérêt. L'or désigne ce qui est imma-« tériel, parce que, seul de tous les corps, il est incor-« ruptible. »

Voilà ce que nous trouvons dans Olympiodore sur le mythe qui termine le *Gorgias*, et qui est une invention de Platon en imitation de ces mythes philosophiques que les pythagoriciens avaient entrepris de substituer à la mythologie grossière de leur temps. On trouve encore dans le *Gorgias* un de ces mythes pythagoriciens que Platon attribue à un homme habile dans l'art des fables, Sicilien peut-être, ou Italien [1]. Ce mythe consiste à considérer comme la véritable vie celle du monde invisible ou intellectuel, dans laquelle les malheureux et les insensés sont les hommes qui n'ont pas été initiés aux

1. Traduction de Platon, t. III, p. 316 et 317.

saints mystères, et qui, n'ayant pas été purifiés par cette initiation, portent dans un tonneau percé de l'eau qu'ils puisent avec un crible également percé. Ce crible, c'est l'âme des insensés, ainsi désignée pour marquer qu'elle est percée, et que la défiance et l'oubli ne lui permettent pas de rien retenir. Platon attribue ce mythe à un sage sicilien ou italien, et le développe lui-même à sa manière, mais toujours dans le sens de l'école pythagoricienne. Voici maintenant le commentaire d'Olympiodore.

Πραξ. XXX, fol. 48 à 49. « Il ne faut pas s'arrêter à « l'apparence, mais se demander ce que c'est que ce « tombeau, ces initiés, cet autre monde, cet enfer, ces « deux tonneaux, cette eau, ce crible. L'homme est dit « mort lorsque l'âme participe à l'état inanimé (ἀζωΐα), « état que l'intempérance et la passion produisent; le « tombeau que nous portons avec nous est, comme l'ex- « plique Socrate lui-même, le corps (σῆμα-σῶμα), l'enfer « (ᾅδης), c'est l'obscur, parce que nous sommes dans les « ténèbres tant que l'âme est asservie au corps; les ton- « neaux, ce sont les passions, parce que nous cherchons « à les satisfaire, comme à remplir des tonneaux, ou « parce que nous nous persuadons que nos passions sont « belles [1]. Le tonneau non percé appartient aux initiés « (τετελεσμένοι), c'est-à-dire à ceux qui ont une connais- « sance parfaite (τελείαν γνῶσιν); ceux-là ont le tonneau

1. Ceci prouve qu'il s'agit de vases plutôt que de tonneaux comme les nôtres, qui serviraient mal de symbole à la beauté de la passion. Πίθος signifie proprement une cruche, une jarre, une espèce de vase large qui pouvait être travaillé avec plus ou moins d'art : mais les deux tonneaux sont devenus chez nous, par le vice d'une première traduction, un des meubles convenus de l'enfer mythologique.

« rempli, c'est-à-dire possèdent une vertu parfaite. Ceux « qui ne sont point initiés, c'est-à-dire ceux qui sont loin « de toute perfection, ont les tonneaux percés, parce que « ceux qu'asservit la passion veulent incessamment la « satisfaire, et en sont de plus en plus consumés ; ils « ont donc des tonneaux percés qu'ils ne remplissent « jamais. Le crible, c'est l'âme raisonnable mêlée à l'âme « non raisonnable. Il faut savoir que l'âme est appelée « cercle parce qu'elle cherche et qu'elle est elle-même ce « qu'elle cherche, parce qu'elle trouve et qu'elle est elle-« même ce qu'elle trouve ; au contraire, l'âme non rai-« sonnable imite la ligne droite ; elle ne revient pas sur « elle-même comme le cercle : or, le crible étant circu-« laire, est pris pour l'âme raisonnable ; et en même « temps, comme le fond du crible se compose de lignes « droites formées par les trous dont il est percé, il se « prend aussi pour l'âme non raisonnable : donc, par le « crible, il entend l'âme raisonnable ayant pour base « l'âme non raisonnable (ὑπεστρωμμένην τῇ ἀλόγῳ). L'eau, « c'est la partie passagère de la nature, τὸ ῥευστὸν τῆς « φύσεως ; car, comme le dit Héraclite, l'humidité est la « mort de l'âme, ψυχῆς ἐστι θάνατος ἡ ὑγρασία. Ces mythes « ne sont pas tout à fait absurdes, si on les compare « aux mythes des poëtes. Ces derniers sont faux en « eux-mêmes et nuisibles ; les autres sont utiles à la « pensée.

« Dans le développement du mythe précédent, Platon « suppose que deux hommes versent dans des vases « percés des liqueurs rares et difficiles à se procurer, « comme le lait, le vin, le miel, etc. Ces liqueurs sont « l'image des choses extérieures par lesquelles nous

« essayons de rassasier nos passions, qui sont insatiables « de leur nature. »

Nous venons de détacher et de faire connaître ce qui se rapporte aux deux mythes du *Gorgias*, dans le commentaire d'Olympiodore. Nous allons maintenant parcourir le reste de ce commentaire, et recueillir toutes les explications mythologiques qui y sont éparses çà et là.

Tout le monde connaît ces formules de serment familières aux Grecs, *par Junon*, *par le chien*. La première, Νὴ τὴν Ἥραν, est ainsi commentée par Olympiodore, Πράξ. IV, fol. 9 à verso jusqu'à fol. 12 à verso :

« Junon est l'air pur, l'âme rationnelle qui se dépouille « de l'enveloppe terrestre de l'âme irrationnelle, et s'élève « en s'épurant. Socrate jure par elle en haine des passions « qui obscurcissent la raison, pour rendre hommage à « l'âme intelligente, et aussi parce que le discours ou la « raison, λόγος, est le sujet de l'entretien. Il ne faut pas « prendre dans un sens superficiel ce qui est revêtu du « langage des mythes. Nous savons que Dieu est l'unique « cause première, car il ne peut y avoir plusieurs causes « premières. La cause première n'a point de nom, car « les noms sont des signes d'idées particulières ; or, s'il n'y « a point en Dieu d'idée particulière, parce qu'il est « au-dessus de toute particularité, il est impossible de « lui imposer un nom. Il est impossible d'appliquer à « Dieu un nom de principe mâle ou de principe fe- « melle. Ces deux principes sont égaux et corrélatifs. « Nous employons le nom masculin aussi bien que le « féminin, et réciproquement ; mais rien n'est égal et « corrélatif à Dieu. Ainsi, comme on ne peut ici-bas « donner à la Divinité un nom convenable, nous em-

« ployons celui d'autres puissances, les unes voisines, les « autres éloignées de nous. Homère représente Junon at- « tachée les pieds en bas à une enclume ; cette enclume « est le symbole des deux éléments les plus pesants. Le « géant aux cent bras, suspendu à la voûte éthérée, en « marque l'inébranlable solidité. C'est ainsi qu'il faut ac- « cepter les fables, en raison du sens qu'elles couvrent. « Et n'imaginez pas que ces puissances se multiplient par « le génération, car si elles étaient engendrées, comment « seraient-elles immortelles ? La génération suppose l'état « adulte, l'état adulte suppose un déclin, le déclin sup- « pose la mort. »

Πράξ. X, fol. 19 à 20 verso ; explication de la formule Νὴ τὸν κύνα. « Le chien est le symbole de la vie raison- « nable ; comme il est dit dans la *République*, il est « doué d'une faculté philosophique, la sagacité ; et « comme ici Socrate a distingué et éclairci ce que Gorgias « avait énoncé confusément, il rappelle le nom de l'ani- « mal qui est le symbole du discernement. »

La mythologie païenne admettait des démons enfants des dieux, mais nous ne croyons pas qu'avant la rencontre du paganisme avec le christianisme, il ait jamais été question d'anges. C'est à l'imitation du christianisme que les Alexandrins distinguèrent les anges et les démons, et qu'ils considérèrent les uns comme bons, les autres comme mauvais. On ne peut méconnaître un caractère chrétien dans le passage qui suit, sur le mot δαιμόνιος, lequel signifiait tout simplement une chose ou un être divin, comme les démons qui descendaient des dieux, et plus habituellement par analogie, quelque chose de mer-

veilleux et d'excellent, à peu près comme notre mot français *divin*. Ce mot se prenait toujours en bonne part : Olympiodore le prend ici dans un sens tout opposé.

Πράξ. VII, fol. 16 à 17. « Δαιμόνιος peut se prendre en « mauvaise part. Les êtres immortels, les anges sont tou-« jours bons : nous ne disons pas un mauvais ange ; mais « la distinction du bien et du mal commence dans les « démons, car les démons sont méchants. »

A l'occasion de l'expression remarquable, τὸν Αἰγύπτιον θεόν, du dialogue de Platon, Olympiodore remarque, Πράξ. XXV, fol. 41 à verso, « que les Égyptiens, se ser-« vaient de symboles plus que les autres peuples ; » ce qui est très-vrai puisque chez eux l'écriture même était symbolique.

Πράξ. XLI, fol. 62 à 64. « Platon, dans les *Lois*, com-« bat avec force l'opinion des Crétois, qui prétendaient « qu'ils pouvaient bien céder au plaisir, puisque les dieux « s'y livrent eux-mêmes, et autorisaient leurs désordres « des amours de Jupiter et de Ganymède. Pour excuser « vos vices, leur dit Platon, vous avez pris le mythe à « la lettre, τὸν μῦθον λόγον ἐποιήσατε. L'union physique « n'existe pas pour un Dieu. Voici le sens du mythe cré-« tois : Un certain Ganymède s'éleva tellement vers la « Divinité, qu'on dit qu'il en devint le convive et l'échan-« son, c'est-à-dire qu'il affranchit son âme des obstacles « de la matière et la gouverna avec une sagesse divine. »

Nous terminerons par un assez long morceau du chapitre XLIV, où, à l'occasion de Thésée et des fables relatives à ce personnage, Olympiodore combat le système d'Évhémère qui ramenait la fable à l'histoire, et expli-

que au contraire l'histoire fabuleuse par des allégories et des symboles.

Πραξ. XLIV, fol. 69 verso à 71. « Les historiens don-« nent pour historiques une foule de choses fabuleuses. « Ainsi, ils disent que les Athéniens sont autochthones, « ce qui est une pure fable. Le mythe dit que Vulcain « ayant conçu des désirs amoureux, et ne trouvant pas « d'objet qui pût le satisfaire, répandit sa semence sur « la terre, et que de là naquit Erichtonios, tige du peu-« ple attique. Avec le temps cette fable se changea en « tradition populaire, et cette tradition devint de l'his-« toire. Il faut entendre le mot *autochthone* comme le « fait Platon. Nous appellerons, dit-il, nos citoyens au-« tochthones en nous servant de cette fable de Phénicie « qui dit que Cadmus sema en Grèce les dents du dra-« gon, et qu'elles devinrent fécondes. Quoi qu'il en soit « de cette fable, appelons nos concitoyens autochthones, « afin qu'ils servent la patrie non-seulement comme leur « nourrice, mais comme leur mère, et qu'ils ne se con-« duisent pas envers elle comme des étrangers. Il faut « savoir que le dragon est le symbole de la diversité, de « la vie multiple de l'âme, ἡ μερικὴ τῶν ψυχῶν ζωή. Comme « le dragon se dépouille de sa vieille peau, de même « l'âme rajeunit en renaissant continuellement. La terre « est le symbole de la partie terrestre de l'âme, c'est-à-« dire, de ses facultés inférieures, τὸ περιγεῖον τῆς ψυχῆς « ὄχημα. Les dents représentent plus particulièrement « la divisibilité, τὸ μεριστὸν τῆς ζωῆς, parce que c'est avec « les dents que nous divisons et broyons les aliments. « Autre exemple : la fable représente la Chimère avec la

« forme d'un lion et d'un dragon. Il y en a qui ont voulu « voir de l'histoire dans cette fable. Ils disent que Léon « et Dracon furent des êtres humains qui s'étaient rendus « redoutables. Voici ce que racontait à ce sujet le philo- « sophe Ammonius. Solon, disait-il, qui fut gouverneur « d'Alexandrie, ὁ τῆς Ἀλεξανδρείας γενόμενος στρατηλάτης, m'a « souvent assuré qu'il y avait eu en Lycie une femme « appelée Chimère, et que cette femme avait mis au « monde deux enfants, Léon et Dracon. Tout cela est « également absurde. Par le lion, les poëtes entendent « la faculté irascible; par le dragon, l'appétit concupis- « cible. Pour en revenir à Thésée, la fable dit que Pasi- « phaé, fille du Soleil, aima un taureau, et donna le « jour au Minotaure que tua Thésée. Quelques-uns ex- « pliquent ainsi cette fable : ils disent qu'un certain « Taurus, général de Minos, encourut la haine de ce « prince et lui fit la guerre, ce qui le fit appeler Mino- « taure, c'est-à-dire Taurus, général de Minos, et que « Thésée fut envoyé contre lui pour le combattre. On dit « encore qu'Ariane donna à Thésée un fil, et le tira ainsi « du labyrinthe. Tous ces récits ont un autre sens. Le « Minotaure représente les passions sauvages qui sont « dans notre nature. Le fil est la force divine déposée en « nous. Le labyrinthe est l'âme avec tous ses détours et « sa variété. Thésée, homme vertueux, vainquit les « passions, et de plus apprit aux autres à les vaincre. « C'est là ce que signifie la tradition d'après laquelle il « sauva ceux qui avaient été envoyés avec lui; en cela plus « grand qu'Ulysse, car Ulysse se sauva lui-même, mais « ne put sauver ses compagnons. On raconte encore

« qu'Hercule descendit aux enfers, dompta le chien Cer-
« bère et ramena Thésée. Par Cerbère, il y en a qui en-
« tendent un homme cruel nommé Cyon; mais le chien
« est tout simplement ici le symbole du discernement,
« de cette faculté qui consiste à soumettre toutes choses
« à l'épreuve de la raison. De même Hercule, en tant
« qu'homme divin, éprouvait tous les hommes pour les
« améliorer; c'est ainsi qu'il les sauvait. Ses douze tra-
« vaux signifient tout autre chose que ce qu'on entend
« d'ordinaire. Il y a plusieurs opinions sur Scyron. Les
« uns disent que c'était un brigand qui se tenait sur
« l'isthme, dans des lieux escarpés que le philosophe
« Ammonius disait avoir visités; qu'il arrêtait les pas-
« sants, les battait et les faisait mourir. D'autres pré-
« tendent que c'était un homme juste et soumis aux lois.
« Ainsi ces fables sont expliquées très-diversement, et
« dans cette diversité d'opinions il ne faut s'arrêter à
« aucune. Mais, dira-t-on, faut-il donc aussi ne pas
« croire à la philosophie, à cause de la diversité des opi-
« nions des philosophes, les uns disant que l'âme est de
« l'eau, les autres de l'air, ceux-ci qu'elle est mortelle,
« ceux-là qu'elle est immortelle? Nous répondrons qu'il
« faut croire les philosophes qui se rapprochent le plus
« du sens commun, des idées générales, *τοῖς μᾶλλον ταῖς
« κοιναῖς ἐννοίαις ἀκολουθοῦσι*. Or, dans les fables, il n'y a
« pas de sens commun, d'idées générales qui puissent
« nous diriger. Il faut d'abord expliquer le sens de
« ces fables comme Platon l'a fait pour le tonneau, le
« crible, etc., au lieu de s'arrêter à la lettre. Après cela,
« le mieux est de s'occuper à se régler soi-même par la
« vertu. Dans le *Phèdre*, Socrate, à qui l'on demande

« ce que c'est que le Minotaure, répond : Mais je ne sais « pas encore bien ce que je suis moi-même, bien loin « d'avoir le temps d'étudier ces sujets étrangers. Il faut « dire à ceux qui racontent ces fables, ce que Platon « répondit à Denys, au sujet d'Hercule : Si ce qu'on dit « de lui est vrai, il n'était ni fils de Jupiter, ni bien heu- « reux, mais malheureux; et s'il était fils de Jupiter et « bien heureux, tout cela est faux. Il en est de même « de Thésée. S'il fut réellement un héros, il faut en- « tendre tout ce qu'on en raconte dans un sens symbo- « lique. »

En terminant ces extraits, nous répétons qu'il n'y a dans l'antiquité aucun autre ouvrage où soit exposé avec plus d'étendue et plus d'ensemble tout le système d'interprétation mythologique de l'école néoplatonicienne. Ce système, ramené à son principe le plus général, consiste à ne voir dans l'Olympe antique et les dieux qui le composent, que les diverses qualités et facultés de l'âme, dont l'ordre et en quelque sorte la hiérarchie constituent la hiérarchie céleste. Ce système, tout psychologique et tout moral, est ici présenté dans son opposition au système d'Évhémère, qui ne voit dans les dieux grecs que d'anciens personnages historiques divinisés par la crainte ou la reconnaissance. Joignez à ces deux systèmes celui de l'interprétation physique des stoïciens, qui remonte à l'école ionienne et jusqu'à Xénophane, et vous avez les trois grands systèmes entre lesquels a toujours flotté la critique mythologique. Il n'y a pas un de ces systèmes qui ne soit vrai et faux tout ensemble. Il n'y en a pas un d'eux qui n'ait son application légitime sur quelques points, comme il n'y en a pas un qui s'applique

légitimement à tous les cas. L'homme devait emprunter une grande partie de ses idées sur les dieux à cette nature immense, gracieuse ou terrible, dont les divers phénomènes ont sur lui tant d'influence, et qu'il lui est si naturel de considérer comme la source de toutes choses. Il devait aussi faire intervenir dans le monde céleste les êtres en quelque sorte merveilleux qui, dans le monde de la société, par leur courage, leur vertu ou leur génie, influent plus puissamment encore que la nature sur sa destinée. Enfin, il ne pouvait faire abstraction de lui-même, de ses passions, de ses facultés, de son esprit, de ses idées, de cette âme, avec laquelle il habite sans cesse et qu'il transporte, par une induction irrésistible, dans toutes ses conceptions. L'homme fait nécessairement le ciel avec la nature, avec la société avec lui-même. C'est là l'origine des trois systèmes dont la lutte et la fortune diverse composent l'histoire entière de la critique mythologique. Il ne faut ni rejeter absolument ni adopter exclusivement aucun de ces trois systèmes, mais les combiner entre eux dans la proportion qu'impose une étude attentive et impartiale des faits. L'école néoplatonicienne est dans son genre tout aussi exclusive que les deux autres. Mais, sans suffire à l'explication légitime de tous les faits mythologiques, du moins on ne peut nier qu'elle n'en explique un plus grand nombre que les deux autres écoles; car d'abord l'âme est elle-même la plus riche étoffe de toutes ses conceptions, et surtout de celles qui ont pour but de l'élever au-dessus d'elle-même; ensuite, si l'anthropomorphisme est le caractère le plus éminent qui distingue la mythologie

grecque entre toutes les mythologies païennes, il faut avouer qu'un système d'interprétation psychologique et morale est celui qui est le plus conforme à la nature du paganisme grec et approche le plus de la vérité.

Nous allons recueillir maintenant les documents que peut renfermer ce commentaire du *Gorgias*, pour l'histoire de la philosohie ancienne.

Nous l'interrogerons successivement sur les trois époques dans lesquelles se divise la philosophie grecque : avant Socrate, de Socrate aux Alexandrins, et des Alexandrins à Olympiodore.

Nous trouvons ici très-peu de choses nouvelles sur la première époque. Orphée n'y est pas cité une seule fois, au moins sous son nom, ni ces anciens oracles auxquels les Alexandrins aimaient tant à rapporter leur sagesse mystique, et qui sont répandus dans leurs écrits sous le titre de λόγια. C'est pourtant assez vraisemblablement à ces λόγια qu'appartient le vers suivant du chapitre XLIX :

Καὶ κωφοῦ ξυνίημι καὶ οὐ λαλέοντος ἀκούω.

J'entends le muet, je comprends sans qu'on parle.

vers déjà cité par Porphyre, dans la vie de Plotin, avec celui-ci :

Οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης.

Je sais le nombre des grains de sable et la mesure de la mer.

Porphyre met ces deux vers, sur le témoignage des sages, εἰ δεῖ ταῖς μαρτυρίαις χρῆσθαι ταῖς παρὰ τῶν σοφῶν γεγενημέναις, dans la bouche de Dieu lui-même, θεοῦ τοῦ ἀληθῶς εἰρηκότος. Peut-être y a-t-il aussi une allusion aux λόγια dans cette

phrase du chapitre XX : « Il est des discours divins, des « enchantements puissants qui endorment les passions et « leur disent : Restez en paix. » θεῖοι λόγοι παραδίδονται καὶ ἐπῳδαὶ μέγισται δυνάμεναι κατευνάσαι ἡμῶν τὰ πάθη καὶ εἰπεῖν αὐτοῖς· μένετε ἀτρέμας ἐν δεμνίοις[1].

L'école ionienne ne reçoit aucune nouvelle lumière de ce commentaire. Rien sur Thalès, que l'histoire de sa chute dans un puits, tandis qu'il regardait les astres, πράξ. XXVI, anecdote vraie ou fausse qui du *Théétète* a passé partout. Le chapitre XX contient une prétendue sentence d'Héraclite sur son horreur pour la foule et la démocratie, εἷς ἐμοὶ ἀντὶ πολλων, καὶ λέγω τοῦτο καὶ παρὰ Περσεφόνῃ ὤν, sentence qui n'est pas autre chose qu'un fragment défiguré d'une épigramme sur Héraclite, que cite Diogène de Laërte[2]. Est-ce bien encore à Héraclite qu'appartient ce vers du chapitre XLIX?

Ψυχῇσι βροτέαις θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι.

Les âmes des mortels périssent par l'humidité.

L'affirmative paraît toute naturelle quand on songe que c'est là en effet le fond de la doctrine d'Héraclite (αὔη ou ξηρὰ ψυχὴ ἀρίστη), et quand on lui voit expressément attribuer ce même vers, avec quelques variantes, par

1. Horace a dit, épît. I :

« Sunt certa piacula, quæ te
« Ter purè lecto poterunt recreare libello »

Proclus a dit de même, avec plus de mélancolie et moins de simplicité, dans son *Hymne aux Muses* :

Αἳ ψυχὰς, κατὰ βένθος ἀλωομένας βιότοιο,
Ἀχράντοις τελετῇσιν ἐγερσινόων ἀπὸ βίβλων,
Γηγενέων ῥύσαντο δυσαντήτων ὀδυνάων.

2. Liv. IX, chap. 16.

plusieurs Alexandrins antérieurs et supérieurs à Olympiodore, par Proclus, par exemple, *Commentaire sur le Timée*, pag. 36 : ψυχῶν τῶν νοερῶν θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι φησὶν Ἡράκλειτος. Mais il est impossible de trouver dans toute l'antiquité d'autres vers d'Héraclite[1], ni un seul témoignage que ce philosophe ait écrit en vers. On sait bien que sa diction était poétique[2], comme l'est toute prose à sa naissance ; mais c'est à lui précisément qu'on fait honneur d'avoir été un des premiers qui aient écrit en prose sur des matières de philosophie, tandis que ses contemporains et ses devanciers, Empédocle, Parménide et Xénophane, se servaient du langage de la poésie[3]. L'objection est insurmontable, et il ne reste plus qu'à chercher à qui rapporter le vers en litige. Or, ici Olympiodore nous fournit quelque lumière et nous met sur la trace de la vérité, car voici la phrase qui précède la citation, πράξ. XLIX : « Ἰστέον ὅτι τὴν γένεσιν ὑγρὰν καλοῦσιν οἱ παλαιοί· οὕτω γοῦν καὶ λέγεται περὶ ψυχῆς· ψυχῇσι βροτέαις... » Il est évident que οἱ παλαιοί marque une antiquité plus reculée que celle d'Héraclite. Dans les Alexandrins, οἱ παλαιοί est à peu près synonyme de αἱ παλαιαὶ φῆμαι, οἱ θεολόγοι, les anciens oracles ou les poésies orphiques. En suivant cette indication, on

1. Schleiermacher, *Museum der Alterthumswissenschaft*, t. Ier, p. 549, soupçonne très-bien que le vers que lui attribue Stobée, *Eclog. phys.* I, p. 282, éd. Heeren :

Ἐκ πυρός γε τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾷ

a été fait après coup d'après le système d'Héraclite, et non par Héraclite, pour faire opposition au vers célèbre de Xénophane :

Ἐκ γαίης τε τὰ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.

2. Suidas, v. Ἡράκλειτος, Ἔγραψε πολλὰ ποιητικῶς.

3. Il a si bien écrit en prose que plus tard on a essayé de le mettre en vers. Voyez Diogène de Laërte, IX, 16.

trouve en effet dans Orphée plus d'un passage analogue à celui-là, par exemple (édit. d'Hermann, pag. 469) :

> Ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ θάνατος δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή.
> Ἐκ δ' ὕδατος γαίη, τόδε ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ,
> Ἐκ τοῦ δὲ ψυχή, etc.

Et saint Clément qui rapporte ces vers, *Stromat.* l. VI, prétend que c'est de là qu'Héraclite a tiré sa doctrine. Il est donc très-permis d'attribuer à Orphée le vers cité comme ancien par Olympiodore, et de supposer que le vers cité par Proclus dans le *Commentaire du Timée* n'est qu'une variante de celui-là, et même une assez mauvaise variante, comme l'indique ψυχῶν avec ὑγρῆσι. La vraie leçon est évidemment celle d'Olympiodore, ψυχῆσι ὁρατέαις.... ὑγρῆσι. Toute difficulté disparaîtra si, au lieu de φησὶν Ἡράκλειτος du *Commentaire du Timée*, on lit ὥς φησιν. Il est possible encore qu'Héraclite ait cité ce vers d'Orphée ; il est possible aussi qu'il l'ait seulement imité. Ce n'est pas saint Clément qui seul ou le premier a prétendu qu'Héraclite a beaucoup emprunté à Orphée ; et il n'est pas du tout nécessaire de nier ces emprunts, avec Schleiermacher, pour prouver l'originalité du philosophe d'Éphèse[1]. Platon lui-même, dans le *Cratyle*, compare la philosophie d'Orphée et celle d'Héraclite. Je suis donc tenté d'attribuer à Orphée le vers de ce manuscrit, et je rapproche de ce vers la sentence d'Héraclite que donne le ch. XXIX, et qu'Olympiodore attribue positivement à Héraclite : ψυχῆς ἐστι θάνατος ἡ ὑγρασία.

On pouvait s'attendre à trouver ici un bon nombre de documents sur l'école pythagoricienne, mais cette attente

1. Schleiermacher, *ibid.*, p. 359.

est tout à fait trompée. Il y a presque un chapitre entier sur la valeur mystique des nombres, mais rien de nouveau ni de précis ; il est sans cesse question des pythagoriciens comme inventeurs du mythe philosophique, mais Olympiodore ne nous apprend rien sur l'auteur du mythe du *Gorgias*, que Platon appelle « un sage sicilien « peut-être ou italien » (*Trad. de Platon*, t. III, p. 317). Il ne nous apprend pas quel pouvait être ce personnage, soit Empédocle, comme le veut le Scholiaste, soit Philolaüs, comme semble l'indiquer Théodoret (*Affect. curat.* v), soit Héraclite, comme Sextus (l. II, c. 24) porterait à le croire, soit Pythagore, comme on pourrait le conclure d'un passage de Clément d'Alexandrie (l. III, p. 434). Il se contente de rapporter ce mythe à l'école pythagoricienne en général. Il parle plusieurs fois du rôle important que joue l'amour dans le système pythagoricien : πράξ. XXXV. φιλία ἐνοποιός. Πράξ. XXXVII. ἡ φιλία τὸ πᾶν τοῦτο κρατεῖ. Il dit aussi plusieurs fois que le gouvernement cher aux pythagoriciens était l'aristocratie. Πράξ. XLVI. « L'aristo-« cratie florissait surtout parmi les pythagoriciens, car « l'aristocratie est le gouvernement qui fait les citoyens « vertueux. Être vertueux, c'est posséder une âme par-« faite. Or, une âme ne peut être parfaite que par la vie « et la connaissance, la pratique et la spéculation, διὰ ζωῆς « τε καὶ γνώσεως. Mais la condition de la connaissance est « précisément l'amélioration de la vie, διὰ ζωῆς καθαρθωμένης, « car la connaissance ne peut naître dans une âme souil-« lée. C'est pourquoi les pythagoriciens commençaient » par purifier la vie en accoutumant à s'exercer au si-« lence et à vivre sobrement, à ne prendre des aliments « que du bout des doigts. Ensuite ils s'occupaient d'in-

« culquer la science. C'est ainsi qu'ils vivaient dans l'aris-« tocratie. » — Πράξ. XLI. « Timée le pythagoricien gou-« verna en Italie avec la science propre aux politiques. »

Notre commentaire est déjà plus intéressant sur Empédocle. Dans l'introduction, Empédocle est appelé *le pythagoricien*, et il est donné comme ayant été maître de Gorgias et élève de Parménide. On pourrait croire au premier abord qu'il n'est ici appelé pythagoricien que par le caractère général de sa philosophie, et parce que l'école d'Élée, à laquelle il se rattache par son maître Parménide, est un appendice de l'école pythagoricienne, comme l'école atomistique est un appendice de l'école ionienne. Mais Eudocia, dans les *Anecdota* de Villoison, p. 169, nous apprend, sur la foi de Théophraste, qu'à la fin de sa vie Empédocle s'attacha aux pythagoriciens. Elle nous dit encore dans le même endroit, sur l'autorité de Néantès, qu'il est le premier poëte, admis par les pythagoriciens au secret de leur doctrine, qui l'ait divulgué, ce qui leur fit adopter le principe de ne plus admettre aucun poëte, μηδενὶ μεταδώσειν ἐποποιῷ. Déjà nous savions qu'Empédocle avait été élève de Parménide par le témoignage de Théophraste dans Diogène de Laërte, l. III, ch. 55, et dans Eudocia, l. I; par celui d'Alcidamas, dans Diogène de Laërte, l. XIII, ch. 56; de Simplicius, sur la *Physique d'Aristote*, l. I, ch. 6; enfin par Suidas, aux mots *Empédocle* et *Parménide*. Olympiodore confirme ici leur opinion de la manière la plus positive. Platon, dans le *Ménon*, plus tard l'historien Satyrus, dans Diogène de Laërte, l. VIII, ch. 58, et plus tard encore Suidas s'accordent à faire d'Empédocle le maître de Gorgias, et cela est tout à fait nécessaire pour faire comprendre le second

titre du livre de Gorgias sur la nature, περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος, et non-seulement le second titre, mais le contenu de ce livre, et pour expliquer comment Aristote a pu mettre sur la même ligne Xénophane, Zénon et Gorgias. En effet, on est d'abord fort étonné de voir le père de la rhétorique associé par Aristote à des métaphysiciens, comme Zénon et Xénophane. Mais l'étonnement cesse si on pense que Gorgias a eu pour maître un élève de Parménide. Or, la petite discussion chronologique à laquelle se livre Olympiodore dans l'introduction, et que nous avons citée, ne laisse aucun doute à cet égard. Théophraste, dans Eudocia, ne dit pas seulement qu'Empédocle est un élève de Parménide, il dit encore, ce qui convient assez au caractère connu d'Empédocle, qu'il s'efforça d'atteindre à la renommée de son maître, ζηλωτήν, et qu'il imita sa manière dans ses vers, μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασιν ; de là le poëme d'Empédocle sur la nature, poëme dont nous avons encore un très-grand nombre de fragments, et dont Olympiodore, cite, πράξ. IV, le vers connu :

Οὔτε γὰρ ἀνδρομέη κεφαλὴ κατὰ γυῖα κέκασται.

Il cite encore, πράξ. XXXV, ce mot obscur d'Empédocle, « τὴν φιλίαν ἑνοῦν τὸν σφαῖρον, » ajoutant : « En effet, l'amour « est dans l'essence même du principe de toutes choses, « puisque là l'union est partout et la division nulle part. » Sturz, qui cite ce passage d'après le manuscrit de Seitz[1], ne l'explique point ; et plus tard il se perd dans une compilation sans critique des diverses opinions anciennes et modernes sur le *Sphærus* d'Empédocle. Selon nous,

1. Voyez Sturz, *Empedocles Agrigentinus*, p. 256.

Syrien, dans son commentaire inédit sur la Métaphysique d'Aristote, lève toute difficulté. Syrien dit positivement qu'Empédocle distinguait deux mondes : le monde sensible et le monde intelligible ; que le monde sensible est le règne de la haine, νεῖκος ; que le monde intelligible au contraire est le règne de l'amour, φιλία, et que ce dernier monde s'appelle ὁ σφαῖρος. Je cite la traduction latine de Bagolini : *In intelligibili mundo appellato sphœro secundùm actionem dominari amicitiam propter unionem immaterialium et divinarum substantiarum* [1]. Je donne en même temps le texte grec tiré du manuscrit inédit de la bibliothèque royale de Paris, n° 1893, fol. 31, lin. 1 : ἐκ δὲ τούτων τῶν ἀρχῶν τόν τε νοητὸν κόσμον ἀναφαίνεσθαι καὶ τὸν αἰσθητόν· ἐν μὲν οὖν τῷ νοητῷ, σφαίρῳ προσαγορευομένῳ κατὰ τὴν ποίησιν, ἐπικρατεῖν τὴν φιλίαν διὰ τὴν ἕνωσιν τῶν ἀΰλων καὶ θείων οὐσιῶν. Cette explication de Syrien ne laisse rien à désirer, et il est très-probable qu'Empédocle aura donné le nom de σφαῖρος au monde intelligible, parce que ce monde uni par l'amour peut être comparé à une sphère partout unie, d'après l'expression métaphorique de σφαιρικός, le *rotundus* des Latins, qui s'employait pour désigner l'égalité, l'unité parfaite, la perfection, ainsi que l'expression de carré, etc. J'ai fait voir, dans la dissertation sur Xénophane, quel est le vrai sens de σφαιρικός appliqué à Dieu [2]. C'est dans le même sens qu'Empédocle, disciple de Parménide, disciple lui-même de Xénophane, aura employé le mot σφαῖρος pour marquer la ressemblance, l'égalité, l'unité

1. Syriani antiquissimi interpretis in II, XII et XIII Aristotelis libros metaphysices commentarius, a Hieronymo Bagolino ; Venetiis, 1558, p. 55. *Secundùm actionem* est un lourd contre-sens ; κατὰ τὴν ποίησιν désigne le poëte Empédocle.

2. Plus haut. p. 33.

des esprits, lorsqu'ils sont unis par l'amour. Faute d'avoir bien compris ce sens de σφαῖρος, beaucoup de critiques anciens et modernes se sont mépris sur le système d'Empédocle, et se sont imaginé, les uns que c'était le monde matériel, les autres que c'était Dieu qu'il appelait ὁ σφαῖρος[1]. Mais Syrien s'exprime à cet égard de la manière la plus certaine, et ne laisse aucun doute sur l'interprétation véritable qu'il faut donner de la phrase d'Olympiodore.

Si du maître nous passons au disciple, c'est-à-dire à Gorgias, nous trouverons encore dans ce commentaire quelques détails au moins qui ne sont pas ailleurs. Sans doute l'introduction que nous avons citée ne nous apprend rien de nouveau sur Gorgias. On savait déjà que Gorgias de Léontium était venu à Athènes avec une mission relative à la guerre contre les Syracusains, ayant avec lui un de ses disciples, le rhéteur Polus d'Agrigente ; on savait qu'il logea chez l'orateur Calliclès, et qu'il eut pendant son séjour, les plus brillants succès. Le Scholiaste de Platon disait déjà que les jours où il parlait étaient des fêtes[2]. Pas la moindre citation du livre *sur la nature*, dont heu-

1. Voyez Simplicius, *Commentaire sur la physique d'Aristote*, liv. VI, p. 392 et 393 de la traduction latine, Venise, 1587. Simplicius a trompé Tiedemann, tom. Ier, p. 63, et Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, traduction française, 2e édit., t. Ier, p. 123.

2. On ne voit pas pourquoi M. Geel révoque ce fait en doute, *Historia critica sophistarum*, p. 22 : *Nobis hi lampades et intermissa deorum festa valdè suspecta sunt.* Mais il s'agit seulement de fêtes métaphoriques, et je crains que le savant Hollandais n'ait été trompé par l'expression équivoque du Scholiaste : ἑορτὴν ἄπρακτον ἐποίουν οἱ Ἀθηναῖοι, « les Athéniens s'en faisaient une fête, » et non pas « faisaient une fête à cette occasion. » Le témoignage de Troïle fortifie celui du Scholiaste, et Olympiodore confirme l'un et l'autre. On ne voit pas non plus pourquoi le même critique, p. 64, fait tant de difficultés sur les mots ἐπίδειξις, ἐπιδείκνυσθαι, qui signifient très-évidemment : *faire montre de son talent*, l'*exhibition* des Anglais

reusement Aristote et surtout Sextus nous ont conservé les principaux raisonnements. Olympiodore se contente d'appeler cet ouvrage σύγγραμμα οὐκ ἄκομψον, et d'en rapporter la composition à la 84e olympiade. Nous savions aussi, ce que répète Olympiodore, que Gorgias vécut très-longtemps, quelques-uns disent jusqu'à cent neuf ans. Mais voici une anecdote que je ne trouve nulle part, excepté dans ce commentaire, πράξ. VII : « Gorgias « étant allé à Argos, trouva les esprits si prévenus contre « lui, qu'on imposa une amende à ceux qui suivraient « ses leçons. Voilà pourquoi il s'attache à défendre les « rhéteurs contre l'argument tiré de l'abus que leurs dis- « ciples font de leur art. » En effet Argos était un pays dorien, où les sophistes ne devaient pas avoir grand crédit, et l'anecdote rapportée ici est au moins vraisemblable. Olympiodore nous apprend encore, πράξ. IV, que χειρούργημα et κύρωσις appartenaient au dialecte de Léontium, et que Platon prête ces mots à Gorgias pour la vraisemblance dramatique. Enfin Aristote nous dit bien dans la *Rhétorique*, I, III, ch. 18, que Gorgias recommande d'opposer toujours le contraire au contraire, le sérieux au comique ou le comique au sérieux, artifice recommandé aussi par Cicéron, *de Oratore*, I, II, ch. 59 ; mais nous ne connaissons aucun ouvrage de l'antiquité qui nous conserve ce précepte en entier avec les paroles mêmes de l'auteur et tel que le donne Olympiodore, πράξ. XX : « εἰ μὲν ὁ ἐναντίος « σπουδαῖα λέγει, γέλα καὶ ἐκκρούεις αὐτόν· εἰ δὲ ἐκεῖνος γελᾷ, σοῦ « σπουδαῖα λέγοντος, σύντεινον σεαυτὸν ἵνα μὴ φάνῃ αὐτοῦ ὁ γέλως. » Le dernier mot d'Olympiodore sur Gorgias est celui-ci dans l'introduction : « Quant aux idées que représentent « les personnages, Gorgias représente la faiblesse et la

« demi-corruption ; » et c'est à peu près là l'opinion qui résulte de tous les témoignages. Mais Olympiodore maltraite l'élève bien plus encore que le maître, et il donne Polus comme le représentant de l'iniquité consommée et de l'orgueil. Il prétend aussi, πράξ. III, avec le Scholiaste, que le petit discours que Platon met dans la bouche de Polus n'était pas une improvisation, mais un discours préparé, ce qui, avec un endroit, il est vrai un peu équivoque, de la métaphysique d'Aristote [1], porterait à croire que, dans le *Gorgias* de Platon, la tirade de Polus sur laquelle tombe la critique d'Olympiodore, passait dans l'antiquité pour un morceau authentique de Polus.

Rien ici sur l'orateur Calliclès, sinon qu'il était d'Égine, πράξ. LX.

Tel est le petit nombre de renseignements assez peu importants que renferme ce commentaire d'Olympiodore sur la première époque. Il est beaucoup plus précieux pour la seconde ; et d'abord nous y trouvons sur Socrate un passage qui, sans contenir aucune donnée nouvelle, n'est pas dépourvu d'intérêt.

Olympiodore se fait cette objection, πράξ. XLI : « Comment Socrate, qui reproche aux grands hommes d'État d'Athènes de n'avoir pas amélioré les âmes de leurs concitoyens, n'a-t-il pu lui-même changer les mœurs d'Alcibiade et de Critias ? » — Olympiodore répond que « d'abord Socrate a formé plusieurs hommes vertueux, Cébès, Platon, Aristote [2], et d'autres qui leur ressem-

1. *Métaph.*, liv. I, p. 4 de l'édition de Brandis (voyez notre traduction p. 122), ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὥς φησι Πῶλος, ὀρθῶς λέγων, ἡ δ' ἀπειρία τύχην. Peut-être ὥς φησι Πῶλος veut-il dire ici : ὥς φησι Πῶλος ἐν Γοργίᾳ.

2. M. Stahr (*Aristotelia*, t. Ier, p. 40) fait dire à Ammonius et à Olym-

« blent ; qu'ensuite il faut bien distinguer l'homme d'État « auquel la puissance publique est remise, et le philoso- « phe, qui n'a d'autre puissance que la persuasion. Si « Alcibiade ne suivit pas les conseils de Socrate, ce n'est « pas la faute de ce dernier, car il le reprenait sans cesse. « Au contraire, les quatre politiques dont il est question « se gardaient bien de blâmer toujours les fautes du « peuple. D'ailleurs, Alcibiade ne resta pas assez long- « temps auprès de Socrate pour profiter de ses le- « çons. En outre, sa mauvaise conduite ne commença « que quand il eut cessé de le fréquenter. Enfin Socrate « n'avait que trop prévu les égarements d'Alcibiade ; il « ne fut donc pas cause de ses fautes. Aussi Alcibiade fit- « il toujours son éloge, et lui témoigna-t-il un respect « constant. Pour Critias, il fut un des trente tyrans, il « est vrai ; mais il censura continuellement leur conduite, « s'attira leur haine, et finit par être condamné sur une « fausse accusation. — On insiste et on objecte que So- « crate a exercé la fonction de juge. « Nous n'en savons « rien, dit Olympiodore [1] ; et quand cela serait, il n'a

piodore dans ce commentaire, πρᾶξ. XLII, qu'Aristote put jouir encore trois ans à Athènes de l'enseignement de Socrate; assertion que tout le monde a réfutée, Socrate étant mort à peu près quinze ans avant la naissance d'Aristote. Mais il faut laisser cette absurdité à Ammonius dans la vie d'Aristote, et ne pas l'étendre à Olympiodore, qui n'en dit pas un seul mot dans la πρᾶξ. XLII ni ailleurs. C'est probablement ce passage de la πρᾶξ. XII qui aura trompé M. Stahr. Mais ce passage ne suppose pas de rapport personnel entre Socrate et Aristote; il suppose seulement une influence morale de l'un sur l'autre, influence incontestable, et qui place Aristote dans l'école de Socrate, tout comme Platon et Cébès.

1. Il est dit dans l'*Apologie* qu'il n'exerça aucun emploi public, mais qu'il fut sénateur, et c'est en cette qualité qu'il s'opposa à ce qu'on fit simultanément le procès aux dix généraux des Arginuses. *Apol.*, t. Ier de notre traduction, p. 98, 99.

« pas été juge afin d'entrer dans les affaires, mais afin « de remplir ses devoirs de citoyen, car il ne pouvait « sortir entièrement de la vie civile. Beaucoup d'hommes « pleurèrent sa mort ; sa réputation avait attiré à Athènes « une foule de personnes avides de s'instruire. Après sa « mort, Isocrate désolé conduisit les jeunes gens à Anitus « et à Mélitus : Chargez-vous de cette jeunesse, leur dit- « il, instruisez-la, maintenant que Socrate n'est plus : « δέξασθε, παιδεύσατε αὐτοὺς ὑμεῖς, ἐπειδὴ Σωκράτης οὐκ ἔτι « ἐστίν. » Nous ne nous souvenons pas d'avoir vu ailleurs ces paroles d'Isocrate. Du reste, elles s'accordent avec ce que nous savons de la vénération qu'Isocrate professait pour Socrate et de l'amitié qui l'unissait à Platon. Dans un discours d'Isocrate, on trouve sur les condamnations faites sans preuves suffisantes, suivies bientôt de repentir, dont on recherche ensuite les instigateurs et dont on voudrait ranimer les victimes, un morceau touchant, qui est une allusion évidente à la condamnation de Socrate[1].

Nous devons à Olympiodore, dans le commentaire sur le *premier Alcibiade*, une vie de Platon presque aussi étendue que celle de Diogène de Laërte, et qui renferme

1. Περὶ τῆς ἀντιδόσεως, p. 145 de l'édition de Lange : ὥστε οὐ πολὺν χρόνον διαλιποῦσα (πόλις) παρὰ μὲν τῶν ἐξαπατησάντων δίκην λαβεῖν ἐπεθύμησε, etc. En effet, Diogène nous apprend qu'après la mort de Socrate les Athéniens se repentirent tellement de ce qu'ils avaient fait qu'ils fermèrent les palestres et les gymnases, condamnèrent Mélitus à mort, exilèrent les autres accusateurs, et firent faire par Lysippe une statue d'airain de Socrate qu'ils placèrent dans l'endroit le plus fréquenté de la ville. Il paraît que la Grèce entière partagea les sentiments d'Athènes; car le même Diogène assure qu'Anitus exilé étant arrivé à Héraclée, les habitants l'en firent sortir le jour même. Saint Augustin dit que Mélitus ne fut pas condamné à mort, ce qui indiquerait un procès régulier, c'est-à-dire une nouvelle injustice, mais qu'il fut massacré par la multitude, et Anitus forcé de se condamner lui-même à un exil perpétuel. *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 3.

plusieurs détails qui ne sont pas dans cette dernière. Nous avons ailleurs [1] soigneusement marqué les moindres différences qui séparent ces deux biographies. Ici nous retrouvons un abrégé de la première, avec quelques légères différences. L'intérêt qui s'attache à tout ce qui regarde un aussi grand homme que Platon, nous fait un devoir de donner en entier cet abrégé.

Πρᾶξ. XLI : « Socrate mourant dit à ses amis, dans le « *Phédon :* Que ce discours vous enseigne à calmer vos « passions. — Mais quel est celui qui nous servira de « maître quand vous nous aurez quittés ? — La Grèce et « les pays étrangers sont pleins de gens capables de vous « diriger. Procurez-vous leurs conseils à tout prix. Pénétré de ces paroles, Platon passa en Sicile pour converser avec les pythagoriciens. Il n'avait appris de Socrate « que la morale, car il était jeune quand Socrate mourut, « et ne connaissait pas encore la partie la plus profonde « de sa doctrine. Qu'il fût jeune encore, c'est ce qui est « prouvé par son *Apologie*, car il voulut défendre Socrate ; et monté à la tribune, il prononça ces mots : « νεώτατος εἰπεῖν.... Quoique jeune, je parlerai... Mais on « ne le laissa pas continuer, et à peine avait-il prononcé « ces paroles, qu'on lui cria de toutes parts : Descendez, « descendez ! Il s'en alla en Sicile, et y trouva les pythagoriciens cultivant avec un grand succès les sciences, « la géométrie et l'astronomie. Il alla ensuite en Libye, « et étudia à Cyrène la géométrie sous Théodore. De là il « alla en Égypte, où il s'instruisit dans l'astronomie. Il « est inutile de dire combien il se fit estimer pendant « toutes ses études. Il retourna ensuite en Sicile pour

1. Plus haut, p. 251.

« visiter le cratère de l'Etna, et pour converser encore « avec les pythagoriciens. Il y trouva Dion, ami véritable « de la philosophie, et il s'en fit honorer par son caractère « tère divin. Dion avait une sœur nommée Aristomaque, « mariée à Denys-le-Tyran. Ce prince avait épousé deux « femmes le même jour, Aristomaque de Syracuse, et « une Locrienne. Il avait aussi un frère nommé Leptine. « Dion conseilla à Platon de le voir, lui faisant espérer « que ses discours le ramèneraient à la vertu, et que des « villes entières lui devraient ainsi leur bonheur. Platon, « cédant à l'amitié, vit Denys. Le tyran lui demanda « quel était l'homme le plus heureux, pensant que Platon « le nommerait lui-même. Mais Platon lui nomma So- « crate. Comme Denys avait la réputation de rendre de « bons jugements, il dit à Platon que le souverain mérite « était de bien juger. Platon le nia. Juger, lui dit-il, « c'est faire ce que font les femmes qui raccommodent « des vêtements. Ces femmes ne font pas des habits « neufs, elles réparent seulement ceux qui sont usés. « De même celui qui juge ne fait pas des hommes ver- « tueux, il ne fait que punir des coupables. Hercule ne « vous paraît-il pas avoir été heureux? lui demanda « Denys. Non, répondit le philosophe, s'il a été tel que « les fables nous le représentent ; mais s'il a pratiqué la « vertu, il a été réellement très-heureux. Comme Platon « donnait au roi, sans ménagement, de sages conseils, « celui-ci se mit en colère. Les uns disent que Dion, « craignant la cruauté du tyran, pria Pollis, général lacé- « démonien, d'emmener secrètement Platon pendant la « nuit et de le conduire à Athènes. D'autres disent que « ce fut Denys qui le fit prendre par Pollis et conduire à

« Égine. Celui-ci ayant appris que des Lacédémoniens « étaient prisonniers à Athènes, dit à Platon que si ces « prisonniers n'étaient pas relâchés, il ne lui rendrait « pas la liberté, et il accomplit sa menace. Sur ces entre- « faites, un nommé Annicéris passa par Égine, se ren- « dant à Olympie pour y disputer le prix. Il vit Platon, « et dès qu'il connut sa situation, il paya vingt mines « pour sa rançon, et lui témoigna les plus grands égards. « Platon voulut ensuite lui rendre les vingt mines, mais « il les refusa : Je regarde, dit-il, comme une plus « grande gloire de vous avoir racheté que d'avoir vaincu « à Olympie. Denys mourut, laissant un fils de chacune « de ses deux femmes. Les deux frères se disputèrent le « trône, car leurs mères ne savaient laquelle Denys avait « connue la première, et de qui le fils devait régner. « Denys le leur avait laissé ignorer à dessein. Aristoma- « que craignit pour son fils les embûches de Dion, son « frère, et le prit en haine. Le fils de la Locrienne, « nommé aussi Denys, monta donc sur le trône. Dion « s'attacha à lui, et lui conseilla d'appeler à sa cour « Platon, pour se former par ses conseils. Platon consulta « les principaux d'Athènes (μεγιστᾶσιν). Ses amis furent « d'avis qu'il acceptât l'invitation de Denys, afin d'avoir « l'occasion d'appliquer ses théories de gouvernement, « et les hommes d'État d'Athènes furent de la même opi- « nion. Platon partit donc, et à son arrivée, Denys « remercia les dieux par des sacrifices et des fêtes. Il se « soumit aux règles de son enseignement, et le palais était « tout rempli de poussière ; car Denys s'occupait beau- « coup de géométrie, mais sans y faire de grands progrès. « Rebuté de ne point réussir, les flatteurs lui persua-

« dèrent que Dion avait des projets contre lui : Quittez, « lui dirent-ils, ces vaines études, et retournez à nos « plaisirs d'autrefois. Platon se voyant dédaigné, se retira, « toujours attaché à la vérité. »

Là s'arrête cette biographie faite uniquement pour répondre à l'objection pourquoi Platon ne put venir à bout d'amener l'un et l'autre Denys à la vertu. Comparée à la première biographie du Commentaire sur l'*Alcibiade*, elle peut donner lieu aux remarques suivantes :

1° Dans les premières lignes, Olympiodore dit qu'après la mort de Socrate, Platon passa en Sicile pour converser avec les pythagoriciens, ce que dit aussi Apulée : *Posteaquàm Socrates omnes homines reliquit, quæsivit undè disceret, et ad Pythagoræ disciplinam se contulit;* tandis que, dans la première biographie d'Olympiodore, comme dans celle de Diogène, il est dit qu'après la mort de Socrate, et avant d'aller en Sicile, Platon étudia plusieurs des doctrines qui faisaient alors du bruit, par exemple celle d'Héraclite, à l'école de Cratyle. Ce n'est peut-être là qu'une omission qui résulte de la brièveté de cette nouvelle biographie; cependant il ne faut pas oublier qu'Apulée place les études de Platon sur la philosophie d'Héraclite avant ses rapports avec Socrate, *anteà quidem Heracliti sectâ fuerat imbutus;* opinion très-peu probable, toute l'antiquité s'accordant à dire que c'est Socrate qui donna à Platon le goût de la philosophie.

2° L'anecdote de l'apologie que Platon avait faite pour Socrate et qu'il ne put prononcer, ne se trouve ni dans Apulée, ni dans la première biographie d'Olympiodore; mais Diogène la rapporte sur la foi de Justus de Tibériade, historien contemporain de Vespasien. Le début du dis-

cours de Platon diffère dans les deux passages. Olympiodore ne donne que ces deux mots : νεώτατος εἰπεῖν..., et Diogène, d'après Justus, νεώτατος ὤν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῶν ἐπὶ τὸ βῆμα ἀναβάντων....

3° Dans la première biographie, il est question non-seulement du voyage de Platon à Cyrène et en Égypte, mais d'un voyage en Phénicie où il aurait rencontré des mages qui lui auraient enseigné tout ce qu'il savait, et même d'un projet de Platon d'aller jusqu'en Perse, projet dont parlent aussi Diogène et Apulée; ce dernier même ajoute l'Inde à la Perse. Ces projets de Platon ne se rencontrent pas dans l'antiquité avant l'école d'Alexandrie, qui aimait fort les voyages dans l'Orient, et nous pensons qu'il faut s'en tenir au récit de cette nouvelle biographie, où il n'est fait mention que du voyage à Cyrène et en Égypte, lequel est attesté à la fois et par les deux biographies d'Olympiodore, et par Apulée, et par Diogène, enfin par Cicéron, *de Finibus*, lib. v.

4° Le récit que fait Olympiodore des relations de Platon avec l'un et l'autre Denys est à peu près celui de Diogène de Laërte. Le point important est de savoir si la captivité de Platon à Égine doit être placée à son premier ou à son second voyage en Sicile. Dans sa première biographie, Olympiodore rejette la captivité de Platon à son second voyage, tandis qu'ici il la place au premier par une contradiction qu'il n'est pas facile d'expliquer, et d'accord en cela non-seulement avec Diogène, mais avec Plutarque dans la vie de Dion. Il est à remarquer que la septième des lettres attribuées à Platon[1], où il est tant parlé de ses voyages en Sicile, ne dit pas un seul mot de cette captivité, ni de Pollis, ni d'Annicéris; on y

voit seulement que, dans son premier voyage, Platon se lia intimement avec Dion, et qu'il exhorta en vain les Siciliens à réformer leurs mœurs.

On pouvait faire à Platon la même objection qu'il faisait lui-même à Thémistocle et aux autres politiques : il ne sut pas plus garder l'affection d'Aristote que les autres n'avaient su garder l'affection du peuple. Le besoin de répondre à cette objection nous vaut, de la part d'Olympiodore, quelques mots précieux sur Aristote.

Voici l'objection que se fait Olympiodore, toujours dans la πράξ. XLI : « Aristote se sépara de Platon, et, se-« lon l'expression du rhéteur Aristide, il éleva contre lui « le Lycée (ἐπιτειχίσαι τὸ Λύκειον) et introduisit une doc-« trine différente.

« D'abord, se répond Olympiodore, Aristote ne diffère « de Platon qu'en apparence. Ensuite, quand il en diffé-« rerait, il n'en serait pas moins très-redevable à Platon. « Enfin, dans l'*Alcibiade* et dans le *Phédon*, Socrate re-« jette toute autorité et veut qu'on n'écoute que sa con-« science et la vérité.

« Ce qui prouve qu'Aristote révère Platon comme son « maître, c'est qu'il a écrit son panégyrique dans une « biographie qu'il en avait faite, et dans laquelle il le « comble de louanges : Ὅτι δὲ καὶ Ἀριστοτέλης σέβει αὐτὸν ὡς « διδάσκαλον, δῆλός ἐστι γράψας ὅλον λόγον ἐγκωμιαστικόν· ἐκτίθεται « γὰρ τὸν βίον αὐτοῦ καὶ ὑπερεπαινεῖ. »

Je ne connais pas un autre passage de l'antiquité où il soit fait mention d'un panégyrique de Platon par Aristote, ὅλον λόγον ἐγκωμιαστικόν, et dans le long catalogue des ouvrages d'Aristote que donne Diogène, pas plus que dans le catalogue de la Vie anonyme publiée par Ménage, on

ne trouve aucune trace d'un pareil ouvrage. Ἐκτίθεται τὸν βίον αὐτοῦ indique une biographie régulière. Il est vraiment incroyable que, si cet ouvrage existait du temps d'Olympiodore, il ne l'ait jamais cité lui-même en traitant de la vie de Platon ; et il nous paraît presque impossible qu'aucun écrivain de l'antiquité, ni Plutarque, ni Athénée, ni Diogène, n'en eût fait mention. Cependant la phrase d'Olympiodore est positive. Celle qui suit ne l'est pas moins :

« Et ce n'est pas seulement dans cet ouvrage qu'il le « loue; voici l'éloge qu'il en fait dans ses élégies à Eu- « dème : Οὐ μόνον δὲ ἐγκώμιον ποιήσας αὐτοῦ ἐπαινεῖ αὐτόν, ἀλλὰ « καὶ ἐν τοῖς ἐλεγείοις τοῖς πρὸς Εὔδημον, αὐτὸν ἐπαινῶν Πλάτωνα « ἐγκωμιάζει γράφων οὕτως. »

Du moins nous savions déjà, par le catalogue de Diogène, qu'Aristote avait composé des élégies dont le commencement était : Fille d'une mère ingénieuse.... Ἐλεγεῖα ὧν ἀρχή· Καλλιτέχνου μητρὸς θύγατερ... Et le même renseignement nous était donné par la Vie anonyme de Ménage. Mais nous apprenons ici que plusieurs de ces élégies étaient adressées à Eudème, et ce renseignement tout à fait nouveau n'est pas sans intérêt ; mais ce qui y ajoute un grand prix, ce sont les sept vers suivants que cite Olympiodore :

« Ἐλθὼν δ' ἐς κλεινὸν Κεκροπίης δάπεδον,
« Εὐσεβέως σεμνῆς φιλίης ἱδρύσατο βωμὸν
« Ἀνδρὸς ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις·
« Ὃς μόνος ἢ πρῶτος θνητῶν κατέδειξεν ἐναργῶς,
« Οἰκείῳ τε βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων,
« Ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ·
« Οὐ νῦν δ' ἔστι λαβεῖν οὐδενὶ ταῦτά ποτε [1].

1. Je crois que le savant Nuñez est le premier qui ait tiré ces vers du

« Arrivé dans la ville célèbre de Cécrops,
« Il éleva pieusement un autel à la noble amitié
« D'un homme que les âmes pures ont seules le droit de louer;
« Qui seul, ou du moins le premier entre les mortels, montra d'une
« manière éclatante,
« Par l'exemple de sa vie et par le raisonnement,
« Que le bonheur de l'homme n'est pas séparé de la vertu;
« Vérité désormais au-dessus de toute attaque. »

Dans toute l'antiquité rien ne rappelle ces vers, excepté le distique que l'on trouve dans la Vie d'Aristote par Ammonius :

« Βωμὸν Ἀριστοτέλης ἐνιδρύσατο τόνδε Πλάτωνος,
« Ἀνδρὸς ὃν οὔτ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις· »

distique évidemment tiré des vers précédents. Ceux-ci, sans être d'une grande beauté, ont, dans un degré inférieur, quelque chose de l'élégance de l'ode célèbre à la vertu, avec la même absence de chaleur et de mouvement. Tels qu'ils sont, on ne comprend pas comment, à cause du nom de leur auteur et du nom de celui qui en est l'objet, ils ont pu échapper aux polygraphes de l'antiquité, si curieux de vers philosophiques. Mais assurément ils ne sont pas de l'invention d'Olympiodore, comme le prouve l'abrégé d'Ammonius, et dans toute l'école d'Alexandrie on ne pourrait les attribuer qu'à Proclus ou à Porphyre, qui ont laissé d'assez beaux vers. Ἐλθὼν... ἱδρύσατο indiquent plutôt quelqu'un qui parle d'Aristote

manuscrit d'Olympiodore, dans ses notes sur Ammonius, p. 107 de l'édition de Leyde, 1621. Il en cite une traduction latine par le cardinal Bessarion, dans son livre *Adv. Calumn.* Ménage, dans ses notes sur Diogène, t. II, p. 198, paraît avoir emprunté la citation des vers grecs à Nuñez. Nulle variante importante, si ce n'est [illegible] que donne Ménage, au lieu de ἐναργῶς, leçon de notre manuscrit, qui me semble préferable. Il est étonnant que, depuis, ces vers aient été si peu répandus.

qu'Aristote lui-même, à moins qu'on ne suppose que celui-ci parle de lui-même sous la forme indirecte.

A ce document intéressant il faut ajouter trois définitions stoïciennes de l'art, qu'Olympiodore rapporte à Zénon, à Cléanthe, et à Chrysippe. Πράξ. XII, fol. 22. « Cléanthe définissait l'art : ἕξις ὁδῷ πάντα « ἀνύουσα ; définition que Chrysippe modifia en ajoutant « μετὰ φαντασίας, afin de rapporter l'art au génie de « l'homme, tandis que la définition de Cléanthe pouvait « également s'appliquer à la nature. Cette définition pé- « nètre plus avant dans l'essence de l'art. La définition « de Zénon va plus loin et fait de l'art une dépendance de « la morale : Σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρός τι « τέλος εὔχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ. » Nous n'avons pas vu ailleurs ces définitions stoïciennes de l'art; mais on sait l'importance que les stoïciens attachaient aux définitions, et Chrysippe avait fait un livre particulier sur l'art de définir, περὶ ὅρων.

Il est inutile de rapporter plusieurs citations d'Épictète, πράξ. XVII, où il n'y a pas même de variantes nouvelles, et nous passons de suite à la troisième époque de la philosophie grecque, sur laquelle il est difficile qu'un manuscrit alexandrin ne fournisse pas quelque renseignement nouveau.

On voit par l'introduction dans quel ordre les Alexandrins faisaient lire les dialogues de Platon à leurs élèves : d'abord l'*Alcibiade*, puis le *Gorgias*, puis le *Phédon*, qui résumaient à peu près les autres dialogues et offraient en abrégé la philosophie platonicienne. Ici, comme dans le commentaire sur l'*Alcibiade*, ce dialogue est mis à la

tête de tous les autres, comme établissant le point de départ nécessaire de la philosophie.

Olympiodore nous apprend encore, dans cette même introduction, qu'avant lui on avait beaucoup commenté le *Gorgias,* et qu'on n'était pas d'accord sur le but de ce dialogue. Les uns prétendaient que son seul but est la rhétorique, d'autres la justice et l'injustice, d'autres enfin la théologie, caractérisant le tout par quelques-unes de ses parties. Il est extrêmement à regretter qu'Olympiodore ne nomme aucun de ses devanciers, parmi lesquels il faut sans doute placer Hiéroclès, qui, au rapport de Damascius dans la vie d'Isidore, *Photii Biblioth.,* édit. de Bekker, p. 338, avait composé un commentaire sur le *Gorgias*, et qui, d'après le caractère de ses autres écrits, doit avoir adopté le point de vue théologique; et Eubulus, contemporain et ami de Longin, qui, selon Porphyre, dans la vie de Plotin, avait aussi commenté le *Gorgias,* et probablement adopté le point de vue de la rhétorique.

Voici, sur Plotin, une anecdote qui ne se trouve ni dans Porphyre ni dans Eunape, et qui est très-conforme à ce que nous savons du mépris de ce philosophe pour la vie. Πράξ. XVIII. « Le philosophe Plotin, comme on lui disait « que quelqu'un était mort d'une mort violente et non « d'une mort naturelle, s'écria : O faiblesse de l'homme « qui s'imagine qu'une pareille mort soit mauvaise! ὁ φιλό-« σοφος Πλωτῖνος, εἰρηκότος τινὸς ὅτι ὁ[1] δεῖνα ἐσφάγη καὶ οὐ φυσικῷ « θανάτῳ τέθνηκεν, ἐφθέγξατο· ὢ τῆς μικρολογίας, ὅτι οἴονται οἱ « ἄνθρωποι τὸν τοιοῦτον θάνατον κάκιστον εἶναι. »

1. *Un tel;* locution qui se trouve plusieurs fois dans ce manuscrit.

La πρᾶξ. XLVIII contient l'opinion de Plotin sur l'astrologie. Plotin accable l'astrologie par ce dilemne : « Les « astres sont animés ou inanimés. S'ils sont inanimés, « ce qui n'est pas, comment peuvent-ils produire quelque « effet, opérant sans âme, ἀψύχως ἐνεργοῦντα ? S'ils sont ani- « més, et que leur action soit divine, θειοτέρως ἢ καθ' ἡμᾶς « ἐνεργεῖ, comment donnent-ils à l'un la richesse et tous « les avantages de ce genre, à l'autre la pauvreté et toutes « les autres sortes d'infortunes ? » Ce dilemne est le fond du paragraphe onzième du livre III de la onzième ennéade.

Πρᾶξ. XL. « Des âmes qui n'ont commis que des fautes « légères ne sont condamnées que pour peu de temps, « et une fois purifiées elles s'élèvent, non par rapport « aux lieux, ce qui est symbolique, mais moralement, « par rapport à leur manière d'être. Aussi Plotin dit- « il : Ὅτι ἀνάγεταί γε ἡ ψυχὴ, οὐ ποδὶ, ἀλλὰ ζωῇ. »

Nous trouvons dans la πρᾶξ. XLVI cette phrase remarquable sur Jamblique : « Puisqu'il y a dans Platon trois « mythes sur l'autre vie, pourquoi Jamblique dans une de « ses lettres, ἔν τινι αὐτοῦ ἐπιστολῇ, n'en cite-t-il que deux, « celui du *Phédon* et celui de la *République?* Peut-être « celui à qui est adressée la lettre, ἴσως ὁ ἄνθρωπος πρὸς ὃν « ἐποιεῖτο τὴν ἐπιστολήν, ne l'avait-il consulté que sur ces deux « derniers. » Il semble que, s'il était ici question de la réponse à la lettre que Porphyre avait écrite à Annebon, réponse qui est l'ouvrage célèbre sur les *Mystères des Égyptiens*, il n'y aurait pas ἔν τινι αὐτοῦ ἐπιστολῇ, mais ἐν τῇ αὐτοῦ ἐπιστολῇ. De plus, ni la lettre de Porphyre ne contient aucune question sur les mythes de Platon, ni la réponse de Jamblique ne dit un seul mot à cet égard. Enfin, il serait

fort étrange d'appeler Porphyre ὁ ἄνθρωπος. Ce passage peut donc nous faire soupçonner qu'Olympiodore avait sous les yeux d'autres lettres de Jamblique qui ne sont pas parvenues jusqu'à nous.

Proclus n'est cité qu'une seule fois dans ce commentaire, et encore, comme nous le verrons tout à l'heure, à l'occasion d'Ammonius [1]. C'est sur celui-ci que ce manuscrit nous fournit le plus de lumières. Olympiodore en parle partout comme d'un maître et d'un compatriote. Nous avons établi ailleurs, d'après le commentaire d'Olympiodore sur le *premier Alcibiade*, qu'Olympiodore était d'Alexandrie. Or, incontestablement, Ammonius était de la même ville : c'est ce que nous apprend Damascius dans la Vie d'Isidore, Photius, Bekk., p. 341 : « Hermias était d'Alexandrie, et il avait pour fils Ammo« nius et Héliodore. » Olympiodore et Ammonius étaient donc compatriotes. Voici maintenant un passage qui établit qu'Ammonius avait été le maître d'Olympiodore. Celui-ci, combattant la magie et les superstitions popu-

1. Auteur du *Commentaire sur les catégories d'Aristote*, et de la Vie d'Aristote qui est à la tête de ce commentaire. Et pour le dire en passant, nous ne voyons pas pourquoi on enlèverait cette Vie d'Aristote à Ammonius, comme le veulent certains critiques, entre autres M. Stahr, *Aristotelia*, t. Ier, et pourquoi, comme ce dernier, on en ferait un extrait informe et récent d'une prétendue Vie d'Aristote composée au IIe siècle par Ammonius Saccas, sur un prétendu rapport d'Hermias dans Photius, *Ecl.* 251. Mais en relisant le chapitre 251 de Photius sur le livre d'Hermias *touchant la providence*, je n'y trouve aucune mention d'une Vie d'Aristote par Ammonius Saccas ; j'y trouve seulement qu'Ammonius Saccas réconcilia le premier Platon et Aristote, εἶδε καλῶς τὰ ἑκατέρου καὶ συνήγαγεν εἰς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν, tandis que le même Photius, ch. 242, sur la Vie d'Isidore par Damascius, parle, ou plutôt fait parler Damascius, d'Ammonius, fils d'Hermias, comme d'un homme qui s'était particulièrement occupé d'Aristote, μᾶλλον δὲ τὰ Ἀριστοτέλους ἐξήσκητο, ce qui permet très-bien de lui attribuer une Vie d'Aristote.

laires, dit, πράξ. XXXIX : « On prétend qu'il y a encore « de nos jours, en Égypte, des magiciens qui changent « les hommes en crocodiles, en ânes [1], et leur font prendre les formes qu'ils veulent. Il ne faut pas croire ces « récits. Le philosophe Ammonius nous disait dans ses « leçons, εἶπεν ἡμῖν ἐξηγούμενος· ces opinions populaires « me captivèrent moi-même, et j'y croyais encore à la « fin de mon enfance, ἐκράτησέ μου τὸ πάθος τοῦτο, καὶ τελῶν « παῖς ᾤμην ἀληθῆ ταῦτα εἶναι. » Ceci prouve évidemment qu'Olympiodore avait suivi les leçons d'Ammonius. Il n'est pas non plus sans intérêt de voir qu'au sixième siècle la magie était encore une opinion si puissante, qu'Olympiodore croit devoir la combattre sérieusement, et qu'un homme comme Ammonius, élevé au milieu des philosophes, confesse que, même sur la fin de sa jeunesse, τελῶν παῖς, il donna dans cette maladie du temps. Enfin, dans le chapitre XL, les mots : ὁ φιλόσοφος ὁ ἡμέτερος Ἀμμώνιος, qui sont évidemment pour ὁ ἡμέτερος καθηγεμών, ne laissent plus le moindre doute sur la relation de maître à élève entre Ammonius et Olympiodore. Πράξ. XL. « Le politique doit d'abord se former lui-même, comme « le médecin doit d'abord entretenir sa santé. C'est en « ce sens, selon notre philosophe Ammonius, que Jacob « disait qu'un médecin ne doit pas être malade. Οὕτω γοῦν, « ὥς φησιν ὁ φιλόσοφος ὁ ἡμέτερος Ἀμμώνιος, ἔλεγεν ὁ Ἰακώβος ὅτι « οὐ δεῖ ἰατρὸν νοσεῖν. » Ce Jacob était un médecin égyptien très-célèbre, maître d'Asclépiodote d'Alexandrie, et contemporain de Proclus, comme nous l'apprend Damascius dans la Vie d'Isidore, *Photii Biblioth.*, cap. 242, Bekk., p. 344.

1. Voyez la *Luciade*.

Πράξ. XLIV, en parlant des lieux escarpés où la mythologie plaçait le brigand Scyron, Olympiodore ajoute comme en parenthèse : « que le philosophe Ammonius « disait avoir visité ces lieux, ἱστορηκέναι. »

Πράξ. XXIV. « Le philosophe Ammonius rapporte que « quelqu'un ayant dit avec chagrin à son maître Proclus : « Un tel, qui est vicieux, est pourtant heureux, et moi « je suis malheureux ; le philosophe répondit : S'il est « votre ennemi, réjouissez-vous tant que vous le verrez « impuni. Φησὶν ὁ φιλόσοφος Ἀμμωνίος ὅτι τῷ διδασκάλῳ Πρόκλῳ « ἔλεγέ τις λιπούμενος· ὅτι ὁ δεῖνα σκαιὸς ὢν καλῶς πράττει, κἀγὼ « δυστυχῶ, καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ φιλόσοφος Πρόκλος ὅτι εἰ ἐχθρός « σοί ἐστι, πανηγύριζε ἕως οὗ βλέπῃς αὐτὸν μὴ διδόντα δίκην. »

Πράξ. XLI. « Ammonius, quand on lui citait sa propre « autorité, répondait : Qu'importe si j'ai tort, εἰ καὶ κακῶς « ἐποίησα ; et quand quelqu'un lui disait : Platon l'a dit, « il répondait : Il ne l'a pas dit ainsi, et l'eût-il dit ainsi, « avec sa permission, je ne l'en croirais pas, s'il ne l'a « pas prouvé : Οὐκ ἔφη μὲν οὕτως· ὅμως ἵληκοι μοι ὁ Πλάτων, εἰ « καὶ εἶπεν οὕτως, οὐ πείθομαι, εἰ μὴ μετὰ ἀποδείξεως. »

Il paraît qu'Ammonius avait une manière étrange de répondre aux objections qu'on lui faisait ; car, dans la πράξ. XLII, Olympiodore propose de répondre à une objection qu'il prévoit, ce que répondait en pareil cas le philosophe Ammonius : Δὸς αὐτῷ κόνδυλον καὶ εὐφήμει.

Même πράξ. « C'est surtout, dit le philosophe Ammo- « nius, quand les médecins ne réussissent pas, que les « malades disent : qui m'a donné de pareils médecins? « Μάλιστα, ὥς φησιν ὁ φιλόσοφος Ἀμμωνίος, εἰ εἴησαν ἀτυχεῖς οἱ « ἰατροί, τότε οἱ κάμνοντες λέγουσι· τίς μοὶ ἤνεγκε τούτους τοὺς « ἰατρούς. »

Πράξ. XLVIII. « L'astrologie n'a pas d'existence, car

« elle détruirait la Providence, les lois, les jugements. « Le philosophe Ammonius dit : Je connais des hommes « qui, selon l'astrologie, sont nés soumis à l'adultère, « et qui cependant restent vertueux par la force de la « liberté. Καί φησιν ὁ φιλόσοφος Ἀμμωνίος ὅτι ἐγὼ οἶδ' ἀνθρώπους « τινὰς, ὅσον κατὰ τὴν ἀστρολογίαν θέματα μοιχῶν ἔχοντας, καὶ « σωφρονοῦντας περιγενομένου τοῦ αὐτοκινήτου τῆς ψυχῆς. »

On sait que le rhéteur Aristide avait défendu de toutes ses forces la rhétorique, attaquée par le *Gorgias*. Olympiodore le réfute sans cesse. Toute cette discussion est sans intérêt, et nous n'en avons pas parlé. Nous donnerons cependant un passage où Olympiodore montre, πρᾶξ. XLI, « que Platon est si peu ennemi de la vraie « éloquence, que, des trois grands orateurs Isocrate, « Démosthènes et Lycurgue, le premier fut son ami, les « deux autres ses disciples. Comment croire Aristide, « quand on voit Démosthènes accusant un certain Hé- « racléodore, qui avait été quelque temps disciple « de Platon, mais qui ensuite s'était livré au vice, « s'écrier : Tu ne rougis pas de faire ainsi honte aux « leçons que tu as reçues de Platon[1] ! Philiscus[2] dit « encore, dans la Vie de Lycurgue, que cet orateur « devint très-habile, et obtint des succès que ne peu-

1. Οὐκ αἰσχύνῃ παιδείας καταφρονήσας καὶ λόγων ὧν Πλάτωνος ἠκροάσω. Ni ce discours de Démosthènes, ni cette phrase ne nous sont connus d'ailleurs.

2. Φιλίσκος, τὸν βίον γράφων τοῦ Λυκούργου, φησὶν ὅτι μέγας γέγονε Λυκοῦργος καὶ πολλὰ κατώρθωσεν ἃ οὐκ ἔστι δυνατὸν κατορθῶσαι τὸν μὴ ἀκροασάμενον τῶν λόγων Πλάτωνος. Nous savions déjà par Plutarque, dans la *vie des dix orateurs*, que Lycurgue avait suivi les leçons de Platon; mais c'est ici, je crois, le seul endroit qui fasse mention d'une Vie de Lycurgue par Philiscus, ou du moins Ruhnken ne cite que ce témoignage, *Historia critica oratorum græcorum*, p. 139, t. VIII de Reiske.

« vent obtenir ceux qui n'ont pas reçu des leçons de « Platon. Disons donc comme un certain philosophe, « τὶς φιλόσοφος, qu'Aristide ne s'aperçoit pas qu'il est en « contradiction avec lui-même : car s'il a dit que Démos- « thènes est le type d'Hermès, et que Démosthènes loue « Platon, il s'ensuit que Platon est encore plus divin. On « rapporte que Démosthènes, assistant aux leçons de « Platon, louait sa diction, et qu'un de ses amis lui « donna un coup de poing, παρέσχε κόνδυλον, comme « n'étant pas attentif au fond des choses. » Quel est ce philosophe qui, avant Olympiodore, avait mis Aristide en contradiction avec lui-même? Ce pourrait bien être Ammonius, si l'on se reporte à la πράξ. XXXII, où Ammonius prend la défense de Platon contre Aristide. Platon, comparant le vrai politique au vrai médecin, avait prétendu que Thémistocle, Cimon, Périclès n'avaient pas été de vrais médecins d'Athènes, mais ses flatteurs; comparaison et conclusion qu'Aristide avait combattues, et que les commentateurs du *Gorgias* avaient, à ce qu'il paraît, assez mal défendues; et même l'un d'eux avait donné un peu tort à Platon, ἀμέλει κακῶς εἶπέ τις τῶν ἐξηγητῶν ὅτι ἃ ὁ Πλάτων κακῶς εἶπε περὶ αὐτῶν (Thémistocle, Cimon, Périclès) ταῦτα ὁ Ἀριστείδης διὰ τὸ πλῆθος τῶν λόγων ἀμφίβολα ἐποίησε. Ammonius avait pris la défense de ce passage du *Gorgias*, en se fondant sur le quatrième livre de la *République*, où la politique est aussi comparée à la médecine : « Φησὶ δὲ ὁ φιλόσοφος Ἀμμώνιος ὅτι λαβὼν ἀφορμὰς « ἐκ τοῦ τετάρτου τῶν πολιτειῶν τρανῶσαι ἐλπίζω τὸ δόγμα τοῦτο· « ἔστι δὲ τοιόνδε. » Et il distingue trois sortes de médecine : « la fausse, qui est une pure flatterie et passe au malade « tous ses caprices, aux dépens de sa santé : la vraie,

« qui, n'ayant en vue que la santé, s'oppose à tous les « caprices du malade, et au lieu de flatter commande ; « enfin une médecine intermédiaire, qui participe de « l'une et de l'autre. Il y a de même trois sortes d'élo- « quence : l'une fausse, toute flatteuse ; l'autre vraie, « collaboratrice de la politique ; et une troisième, inter- « médiaire, qui, sans donner tout à fait dans la flatte- « rie, sacrifie quelquefois la vérité. Les hommes d'État « dont il est question possédaient cette éloquence inter- « médiaire. » On peut supposer que ce morceau est d'Ammonius, comme semble l'indiquer ἐλπίζω et τοιόνδε.

Voilà donc, sur Ammonius, fils d'Hermias, un certain nombre d'anecdotes, de mots plus ou moins importants qui pourraient servir utilement à une monographie de ce philosophe.

A propos des anecdotes que cite Olympiodore relativement à Ammonius, il faut remarquer qu'en général ce commentaire abonde en anecdotes philosophiques. En voici une qu'il n'est pas mal de sauver de l'oubli, quoique Olympiodore ne nomme point le philosophe auquel elle se rapporte. Πρᾶξ. I. « Un philosophe, pressé par « la soif, entra dans une taverne et y but de l'eau. « Comme il quittait la taverne, un homme qui sortait « d'un temple le rencontra. Quoi ! lui dit-il, tu es phi- « losophe et tu sors d'une taverne ? — Oui, répondit le « philosophe, je sors de la taverne comme d'un temple, « et toi d'un temple comme d'une taverne. C'est la con- « duite qu'il faut juger, et non le lieu où l'on vit[1]. »

1. Πρᾶξ. 1, Fol. 4 Ἀμέλει φιλόσοφός τις διψήσας εἰσῆλθεν εἰς τὸ καπηλεῖον καὶ ἔπιεν ὕδωρ· εἶτα ἐξιόντι αὐτῷ ἀπήντησέ τις ἀπὸ ἱεροῦ

Il faut encore signaler dans ce manuscrit un certain nombre de vers, sans désignation du nom de leur auteur, dans le genre de ceux que nous avons déjà trouvés dans le commentaire d'Olympiodore sur l'*Alcibiade*, et qu'avec M. Creuzer nous avons rapportés à Proclus. Dans l'introduction, nous avons vu ce vers, tiré, dit Olympiodore, d'un hymne à Dieu (ὕμνος εἰς θεόν).

Ἐξ σοῦ πάντα πέφηνε, σὺ δ' οὐδενός· οὕνεκα μοῦνος.

« Toi de qui tout vient, qui ne viens de rien, et pour cela es seul. »

Πράξ. IV, Olympiodore cite encore les trois vers suivants du même hymne à Dieu :

Ὦ πάντων ἐπέκεινα· τί γὰρ πλέον ἄλλο σε μέλψω;
Πῶς σε τὸν ἐν πάντεσσιν ὑπείροχον ὑμνοπολεύσω;
Πῶς σε λόγῳ μέλψαιμι τὸν οὐδὲ νόῳ περιληπτόν;

« O toi qui es au-dessus de tout, pourquoi te chanter davantage?
« Comment te célébrerai-je, toi qui es au-dessus de toutes choses?
« Quel éloge te convient, à toi que l'esprit ne peut comprendre? »

Les deux derniers vers sont de nouveau cités dans la πράξ. VII. Mais à qui appartient cet hymne à Dieu, dont ce manuscrit nous révèle l'existence? Évidemment à un Alexandrin, car le caractère de la diction est entièrement moderne. L'analogie porterait à penser qu'il est de Proclus, puisque nous savons par le commentaire d'Olympiodore sur l'*Alcibiade*, qu'outre les sept hymnes parvenus jusqu'à nous, Proclus doit en avoir fait d'autres, ou perdus, ou encore cachés dans quelque manuscrit,

ἐξερχόμενος καὶ λέγει αὐτῷ ὅτι φιλόσοφος ὢν ἀπὸ τοῦ καπηλείου ἐξέρχῃ· ὁ δέ φησιν ὅτι ἐγὼ μὲν ἀπὸ τοῦ καπηλείου ἐξέρχομαι ὡς ἀπὸ ἱεροῦ, σὺ δὲ ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ὡς ἀπὸ καπηλείου.

comme les trois hymnes qu'Iriarte et Tychsen ont découverts à Madrid et à l'Escurial, et qui depuis se sont retrouvés dans presque toutes les bibliothèques de l'Europe [1].

Notre tâche est achevée : nous croyons avoir tiré de ce manuscrit à peu près tout ce qu'il renferme. En résumé, il nous donne 1° un certain nombre de pensées morales et religieuses, qui ne sont pas sans prix ; 2° une exposition complète et méthodique du système mythologique des Alexandrins, avec l'explication d'un bon nombre de mythes particuliers ; 3° pour l'histoire de la philosophie il nous fournit, à ne parler que des renseignements nouveaux, sur la première époque, la vraie leçon d'un vers orphique, une anecdote vraie ou fausse sur Gorgias et le texte même d'un de ses préceptes ; sur la seconde époque, relativement à Socrate, le mot d'Isocrate à Anitus et à Mélitus ; une nouvelle biographie de Platon, qui tantôt confirme, tantôt modifie sur plusieurs points les deux biographies et de ce même Olympiodore et de Diogène de Laërte ; l'indication d'un ouvrage inconnu d'Aristote, un panégyrique de Platon ; sept vers, jusque-là ignorés d'Aristote, à la louange de son maître ; pour la troisième époque, il nous apprend l'existence d'un certain nombre de commentaires du *Gorgias*, antérieurs à celui d'Olympiodore, et les points de vue différents dans lesquels ces commentaires avaient été composés ; il met sur la voie d'autres lettres de Jamblique que sa lettre connue ; il donne en outre quatre vers nouveaux d'un

1. Je les ai retrouvés et à la bibliothèque Ambroisienne et à la bibliothèque de Paris, et je me propose de les publier de nouveau avec les nombreuses variantes que j'ai recueillies.

hymne à Dieu qu'on pourrait, par analogie, rapporter à Proclus; enfin un bon nombre d'anecdotes sur Ammonius fils d'Hermias, avec quelques morceaux inconnus de ce philosophe. Il me semble que voilà de quoi, sinon élever bien haut ce manuscrit, du moins justifier la peine que nous avons prise de le faire connaître avec quelque étendue.

OLYMPIODORE,

COMMENTAIRE INÉDIT SUR LE PHÉDON.

Forster est, je crois, le premier qui dans son édition du *Phédon*, Oxford, 1755, ait donné quelques lignes de ce commentaire, empruntées aux manuscrits de la Bodléienne. Fischer enrichit de ces citations son édition du *Phédon*, Leipsig, 1783, sans les augmenter d'aucune citation nouvelle, ce qu'il aurait pu faire pourtant à l'aide du manuscrit que possède la bibliothèque de Seitz près Naumbourg [1]. Wyttenbach, qui avait à sa disposition les manuscrits de la bibliothèque de Leyde [2], en tira quelques fragments nouveaux qu'il inséra d'abord dans son édition des *Morales* de Plutarque, puis dans son édition du *Phédon*, Leyde, 1806. MM. Schinas et Mustoxidi ont publié à Venise, en 1817, quelque chose de ce commentaire dans leur Συλλογὴ ἀποσπασματίων ἀνεκδότων, d'après les manuscrits de la bibliothèque de Saint-Marc. Il m'a été

1. Voyez le catalogue de cette bibliothèque par M. Muller, *Notitia codicum mss. Bibliothecæ Naumburgo-Cizensis, Partic II*, MDCCCXII.
2. Voyez le catalogue de cette bibliothèque, pag. 535, 594, 596.

impossible de me procurer le travail de ces deux messieurs ; je sais seulement qu'il contient un assez petit nombre de pages. Sainte-Croix [1] entreprit de faire connaître l'ouvrage alexandrin avec les manuscrits de la bibliothèque de Paris, dans une notice trop souvent citée, mais qui ne mérite aucune confiance. Elle n'a que quinze pages, sur lesquelles il n'y en a pas cinq qui regardent ce commentaire du *Phédon;* les autres se rapportent aux autres écrits d'Olympiodore qui alors étaient également inédits. J'ai fait voir ailleurs que le peu de mots qui concernent le commentaire du *Gorgias* sont entièrement défectueux. Je regrette d'être obligé de déclarer que Sainte-Croix est tout aussi inexact quand il parle de l'ouvrage auquel sa notice est particulièrement consacrée. Il m'a donc paru nécessaire de faire sur ce commentaire un travail sérieux, semblable à celui que j'ai fait sur le commentaire du *Gorgias*, afin que les amis de la philosophie ancienne sachent, non plus par quelques citations rares ou par quelques mots hasardés, mais par une description fidèle et par des extraits d'une étendue suffisante, dans quel état nous est parvenu et ce que vaut réellement le seul commentaire qui nous reste d'un des plus admirables dialogues de Platon. Quand il s'agit d'un pareil monument, nul renseignement ne peut être indifférent, et toutes les lumières, même les plus douteuses, doivent être recueillies avec une sorte de religion.

Je commencerai par une revue des manuscrits du commentaire du *Phédon* que possède la Bibliothèque

1. Dans le *Journal encyclopédique* de Millin, 5e année, t. I.

royale de Paris ; ce sont les manuscrits 1822, 1823, 1824, 156 et 2535.

Le meilleur de ces cinq manuscrits est le manuscrit 1822. Il contient les commentaires d'Olympiodore sur le *Gorgias*, l'*Alcibiade*, le *Phédon* et le *Philèbe*. A la fin du manuscrit, on lit qu'il a été copié à Venise en 1535, par Ange Vergèce de Crète, παρὰ Ἀγγέλῳ Βεργικίῳ τῷ Κρητί. Il est in-folio, de simple papier, d'une très-belle écriture, et justifie à tous égards la réputation d'Ange Vergèce. Nous savons par Zanetti[1] et par Morelli[2], que la bibliothèque de Saint-Marc possède deux manuscrits de ce même commentaire. J'ai moi-même, à Venise, examiné avec soin ces deux manuscrits, dont l'un, coté 196[3], est un manuscrit très-précieux, environ du dixième siècle, c'est-à-dire le plus ancien de tous les manuscrits d'Olympiodore à moi connus. Il est probable que c'est sur ce manuscrit qu'Ange Vergèce aura copié celui que nous avons à Paris. En effet ils sont parfaitement conformes l'un à l'autre. Tous deux renferment les quatre commentaires dans le même ordre, et je n'ai rien trouvé de moins dans le manuscrit de Paris, si ce n'est un distique grec écrit au bas de la première feuille du manuscrit vénitien. Ce dernier manuscrit est in-4°, et en parchemin. C'est incontestablement l'original de notre manuscrit 1822.

Le manuscrit 1823 n'est point comme le manuscrit 1822, exclusivement consacré à Olympiodore. Il contient divers ouvrages en tête desquels sont les deux commentaires d'Olympiodore sur le *Phédon* et sur le *Philèbe*,

1. *Catal. Græc. D. Marc. Bibl. Cod.* CXCVI, p. 109.
2. *B. R. D. Marc. Biblioth.* p. 119.
3. Zanetti, l. c.

tous deux écrits d'une autre main que les autres ouvrages ; et cette main, comme on le lit dans une note placée à la fin du commentaire sur le *Philèbe*, est celle de Valérianus de Forli, moine de l'ordre du Saint-Sauveur, qui a écrit ce manuscrit dans le monastère Saint-Ambroise, l'an de notre Seigneur 1536. L'écriture est belle, le manuscrit in-folio et en papier.

Le manuscrit 1824, in-folio, en papier, ne contient que les deux commentaires sur le *Phédon* et le *Philèbe*. Il ne porte ni nom de copiste, ni date, mais l'écriture est bien plus récente que celle des manuscrits précédents [1].

Le manuscrit 156 vient de la bibliothèque de Saint-Germain-des-Prés, et Montfaucon en parle *Bibl. Coisl.*, cod. CL. VI, page 219. Il est de papier, in-folio, et contient le commentaire sur le *Gorgias* et le commentaire sur le *Phédon*. Encore plus récent que le manuscrit 1824.

Enfin le manuscrit 2535 contient, au milieu d'une foule de pièces, un fragment du commentaire d'Olympiodore sur le *Phédon*. Ce fragment, composé de onze pages, est la fin du commentaire telle qu'elle se trouve dans les autres manuscrits. Petit in-4°, très-récent, et de nulle valeur.

Tels sont les manuscrits qui se trouvent à la bibliothèque de Paris, et qui serviront de base à notre travail. Je m'appuierai particulièrement sur le manuscrit 1822, copie d'un original ancien et célèbre, comme je l'ai fait

1. Sainte-Croix dit que « ce manuscrit est faussement attribué au célèbre et laborieux calligraphe Ange Vergèce. » Je ne sais où il a trouvé cela, car ce manuscrit ne porte aucun nom de copiste ; mais Sainte-Croix aurait très-bien fait de rendre à ce même Ange Vergèce le manuscrit 1822, qu'il attribue à Ange Berzori, parfaitement inconnu.

pour le commentaire du *Gorgias*, et j'aurai recours aux autres manuscrits dans leur ordre d'ancienneté, toutes les fois que j'en aurai besoin.

Il s'agit maintenant de soumettre à un examen plus approfondi le manuscrit 1822.

Dans ce manuscrit 1822 le commentaire d'Olympiodore sur le *Phédon* vient à la suite du commentaire sur l'*Alcibiade*, et s'étend depuis le feuillet 153 jusqu'au feuillet 235 où commence immédiatement le commentaire sur le *Philèbe*, ce qui donne au commentaire du *Phédon* 82 feuillets.

Mais le commentaire du *Phédon* ne commence pas immédiatement après celui de l'*Alcibiade*; il y a entre ces deux commentaires 4 feuillets en blanc qui indiquent une lacune; et cette lacune est attestée par la note suivante à la marge du feuillet 153 : Ὀλυμπιοδώρου φιλοσόφου σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνος Φαίδωνα· λείπει δὲ ἐκ τοῦ ἀντιγράφου, ὡς ἐκεῖ γέγραπται, ἐξ ἀρχῆς τοῦ λόγου φύλλα ἕξ : *Scholies du philosophe Olympiodore sur le Phédon de Platon; mais il manque à ce manuscrit, comme il est écrit ici, six feuillets du commencement.* Cette note prouve que le copiste avait trouvé cette même lacune dans le manuscrit de Venise, et en effet je l'y ai vérifiée. Le commentaire commence brusquement par une explication de cette phrase de Platon : οὐ μέντοι ἴσως βιάσεται αὑτόν· οὐ γάρ φασι θεμιτὸν εἶναι [1] : c'est-à-dire à la page 11 du dialogue, selon l'édition de Bekker.

Cette même lacune est dans le manuscrit 1823, qui porte à

1. « Seulement il pourra bien ne pas précipiter lui-même le départ, car on dit que cela n'est pas permis. » T. Ier de notre traduction franç., p. 194.

la marge la même remarque et commence au même endroit. Le manuscrit 1824 semble entier au premier coup d'œil : Ὀλυμπιοδώρου φιλοσόφου εἰς τὸν Πλάτωνος Φαίδωνα. Οὐ μέντοι..; mais la lacune, sans être marquée, n'existe pas moins. Le manuscrit 156 la signale en laissant dix feuillets blancs avant οὐ μέντοι ἴσως.

Je puis assurer qu'aucun manuscrit de Turin, ni aucun des nombreux manuscrits de la bibliothèque Ambroisienne, que j'ai tous soigneusement examinés, ne comble cette lacune de six feuillets [1]. Elle est aussi dans le manuscrit de Saint-Marc, qui paraît la source commune de tous les manuscrits d'Olympiodore, répandus dans les diverses bibliothèques de l'Europe. On peut donc la regarder comme irréparable, à moins de quelque découverte inattendue.

Cette lacune est considérable, et elle tombe précisément sur la partie du commentaire qui aurait pu nous fournir les renseignements les plus précieux sur l'histoire de la philosophie. En effet tout commentaire alexandrin est ordinairement [2] précédé d'un préambule, προοίμιον, dans lequel le commentateur, expliquant le but et le plan du dialogue, rapporte les opinions de ses devanciers, pour les combattre ou les adopter, ou les mettre d'accord entre elles ; et c'est ainsi que nous ont été révélés beaucoup d'ouvrages perdus dont on ne soupçonnait pas l'existence. Le préambule est aussi consacré à faire connaître en détail les personnages du dialogue, τὰ πρόσωπα,

1. Sainte-Croix : « Tous les manuscrits, et notamment le premier, celui de Saint-Marc, se trouvent incomplets, et les copistes estiment qu'il y manque environ *douze* pages in-fol. »

2. Voyez tous ceux de Proclus, et les autres commentaires de ce même Olympiodore.

et en eux-mêmes et dans le rôle qu'ils jouent ou que le commentateur leur fait jouer. Ici de semblables explications, mêlées même de quelques hypothèses, eussent été de la plus grande importance ; car les premiers interlocuteurs du *Phédon* sont Phédon et Échécrate, personnages sur lesquels nous avons très-peu de renseignements ; l'un est devenu le chef de l'école d'Élis (Diog. de L. II, 105); et l'autre de Phlionthe, ville de Sicyonie, est peut-être le pythagoricien dont il est parlé dans la neuvième lettre, supposée ou réelle, de Platon à Archytas (Diod. de L. VIII, 46, et Jamblique, *Vie de Pythagore*, I, 36). Parmi les seconds interlocuteurs, ceux qui assistèrent à la mort de Socrate, se trouvent Simmias et Cébès de Thèbes, qui avaient écrit plusieurs ouvrages, dont un seul, *le Tableau*, est arrivé jusqu'à nous ; Eschine, l'auteur des petits dialogues que nous possédons encore ; Antisthène, le chef célèbre et si peu connu de la première école cynique ; Euclide, le chef de cette école mégarique si curieuse et si obscure ; enfin il est question, dans cet endroit du *Phédon*, de la maladie qui empêcha Platon de se trouver à cette grande scène, et de l'absence non motivée d'Aristippe. Il est impossible que sur tout cela le commentaire d'Olympiodore n'eût pas donné, en voulant faire connaître les personnages du dialogue, quelques lumières plus ou moins pures, dont nous sommes privés par la lacune qui se rencontre dans tous les manuscrits.

Poursuivons l'examen de ce commentaire dans le manuscrit 1822.

Il est divisé en πράξεις ou leçons, et chacune de ces leçons porte sur un ou plusieurs passages du *Phé-*

don, qui sont d'abord cités, puis commentés. Les différentes πράξεις ne sont point numérotées, mais elles se suivent, et parcourent successivement le dialogue de Platon depuis la phrase οὐ μέντοι... jusqu'à φῶμέν τι εἶναι ἢ μηδὲν φῶμεν, Bekker, p. 37[1]. Ici, c'est-à-dire au feuillet 174 du manuscrit 1822, après quelques lignes de commentaire, commence une lacune nouvelle indiquée par trois feuillets en blanc et signalée par cette note : Ἐνταῦθα λείπει ἐκ τοῦ ἀντιγράφου καὶ ἔτι φύλλα ε΄., *il manque encore ici cinq feuillets*. Cette lacune s'étend depuis : φῶμέν τι εἶναι.. etc.., jusqu'à : Οὐκοῦν τοιόνδε τι, depuis la page 37 de Bekker jusqu'à la page 46[2].

Le manuscrit 1823 présente la même lacune, et en avertit : λείπει φύλλα ε΄. Le manuscrit 1824 n'en porte aucune trace visible, et ne l'indique point, mais la renferme également. Le manuscrit 156 la signale par un certain nombre de feuillets blancs, et par cette remarque marginale : ἐνταῦθα λείπει ἐκ τοῦ ἀντιγράφου καὶ ἑτέρου φύλλα ε΄. Καὶ ἑτέρου prouve que cette copie a été faite ou du moins collationnée sur plusieurs manuscrits où la lacune se trouvait aussi, et en effet je l'ai retrouvée et dans les manuscrits de Venise et dans ceux de Turin et de l'Ambroisienne[3].

Après la nouvelle lacune que nous venons de constater, le commentaire continue dans le manuscrit 1322, pendant quelques feuillets depuis οὐκοῦν τοιόνδε τι.. jusqu'à ὅρα δὴ καὶ τῇδε, Bekker, page 50[4] ; endroit où, sans aucun

1. Traduction franç., t. I, p. 225.
2. *Ibid.*, p. 233.
3. Sainte-Croix ne dit pas un mot de cette nouvelle lacune.
4. Trad. fr., p. 237.

signe de lacune, se rencontre une phrase dont les deux parties, considérées avec un peu d'attention, sont inconciliables, et témoignent d'une solution réelle de continuité : Τὸ τρίτον ἐπιχείρημα τὸ ἐκ τῆς ζωῆς ὅτι ἡ ψυχὴ δεσπόζει τοῦ σώματος· τὸ γὰρ χρώμενον τοῦ ὀργάνου δεσπόζει· καὶ ὅτι ζωοποιὸς αὐτὸ καὶ ὡς αὐτοκίνητος· αἱ γὰρ ἄλλαι ψυχαὶ ζωαί εἰσι τῶν σωμάτων, οὐ ζώουσιν αὐτά, δόξων ἐπιδεικτικὰ δὲ τῆς ἀληθοῦς ἐξηγήσεως, πρῶτον μὲν οὖν.... Il est évident que δόξων ἐπιδεικτικὰ δέ.... ne peuvent suivre οὐ ζώουσιν αὐτά. Et à l'examen on trouve qu'en effet le commentaire revient sur ses pas; il reproduit à peu près les mêmes arguments déjà développés au commencement, avec cette différence qu'au lieu de former des leçons distinctes qui citent un passage de Platon et l'expliquent, le nouveau commentaire ne donne aucune citation de Platon, et n'est plus qu'une suite de remarques dont la forme est précisément celle du commentaire du même Olympiodore sur le *Philèbe* : chaque remarque est présentée sous la forme de ὅτι. Ces remarques qui, dans le manuscrit 1822 commencent au feuillet 180, s'étendent jusqu'à la fin du commentaire, feuillet 235. Elles embrassent successivement toutes les parties du *Phédon*, et composent un nouveau commentaire complet et distinct du premier. Il est singulier que le manuscrit 1822 ne porte aucune trace visible de la distinction de ces deux commentaires. Le manuscrit 1823, le manuscrit 1824, et le manuscrit 156 sont entièrement conformes au manuscrit 1822. Il en est de même de tous les autres manuscrits que j'ai comparés, à Turin, à Milan et à Venise[1]. Je trouve un indice de cette lacune dans le mot

1. On se doute bien que Sainte-Croix, n'ayant pas indiqué la lacune du milieu, ne soupçonne pas celle-là, qui suppose une étude un peu sérieuse.

παρεκβολαί, *extraits*, écrit d'une main qui ne paraît pas celle d'Ange Vergèce, à la marge du manuscrit 1822. Et quelqu'un qui avant nous aura lu le manuscrit 1823, aura sans doute été frappé comme nous de la discordance de la phrase que nous avons citée, car il a écrit ces mots à la marge : *quæ sequuntur non videntur cohærere cum præcedentibus.* Le manuscrit 1824 contient à la marge une remarque du même genre, mais qui a plus de portée encore : *à principio libri explicatio.*

Le résultat de ce petit travail préliminaire est donc la distinction de deux commentaires tout à fait différents, dans ce qu'on a jusqu'ici appelé le Commentaire d'Olympiodore sur le *Phédon*. Ces deux commentaires diffèrent entièrement dans la forme. Le premier, comme nous l'avons vu, n'a ni commencement ni fin, et il a au milieu une assez forte lacune ; le second, qui manque du commencement comme le premier, n'a point d'autres lacunes, au moins importantes ; il est achevé et complet. Il est donc beaucoup plus étendu que l'autre ; il en serait plutôt un développement qu'un extrait, et ce n'est pas dans ce dernier sens qu'il faudrait entendre le mot παρεκβολαί du manuscrit 1822. L'un et l'autre commentaire paraissent de simples notes, que des écoliers d'Olympiodore prenaient à son cours, et dont nous avons ici deux rédactions différentes. Le premier ressemble à ceux de l'*Alcibiade* et du *Gorgias* ; le second à celui du *Philèbe*.

Je me propose de rendre compte du premier commentaire en l'analysant leçon par leçon, et en faisant connaître ce que j'y trouverai d'un peu remarquable. La tâche est ingrate, il est vrai, mais, écrivains ou lecteurs,

on peut bien affronter un peu d'ennui quand il s'agit du commentaire d'un ouvrage dont le sujet est la nature et la destinée de l'âme, le héros, Socrate, et Platon, l'auteur.

Extraits du premier commentaire.

1re *Leçon* ou chapitre Ier [1], commençant au feuillet 153 du manuscrit 1822, et allant jusqu'au feuillet 156, depuis ces mots du *Phédon :* Οὐ μέντοι [2] ἴσως βιάσεται... Bekker, p. 11 ; traduction française, tom. Ier, p. 194 : « Seulement il pourra bien précipiter lui-même le départ, » jusqu'à ceux-ci : ὃ μέντοι νῦν δὴ ἔλεγες... Bekker, p. 13 ; et traduction française : « Mais ce que tu disais en même temps, » p. 196.

L'endroit du *Phédon* qu'Olympiodore commente ici roule sur la question du suicide ; Platon aborde cette question et la résout par des arguments empruntés à la raison, et aussi en se référant à la religion et à la maxime enseignée dans les mystères : que nous sommes ici-bas dans un poste, et qu'il nous est défendu de le quitter sans permission. C'est là un thème parfait pour la philosophie alexandrine, qui, fidèle à l'exemple de Platon, se fait un principe systématique de considérer toute question sous deux faces : l'une rationnelle, l'autre mythologique.

Rationnellement la question du suicide est difficile. Selon Olympiodore, l'opinion de Platon n'est point ab-

1. Il est bien entendu que ce numérotage n'est pas dans les manuscrits, et qu'il n'est employé ici que pour mettre un ordre quelconque dans la suite de ces πράξεις.

2. Bekker, avec les meilleurs manuscrits : μέντοι γ'.

solue à cet égard, et l'auteur du *Phédon* admet des cas extraordinaires où le suicide serait permis; mais cette prétendue hésitation de Platon ne repose que sur une leçon vicieuse substituée mal à propos par Olympiodore à la leçon unanime des manuscrits. Platon dit, Bekker, p. 13 : οὐκ ἄλογον μὴ πρότερον αὑτὸν ἀποτιννύναι δεῖν, πρὶν ἂν ἀνάγκην τινὰ ὁ θεὸς ἐπιπέμψῃ, ὥσπερ καὶ τὴν νῦν παροῦσαν; ce qui qui veut dire « qu'il ne faut pas quitter la vie de soi-même avant l'ordre de Dieu, comme dans le cas présent. » Tout le monde a entendu ainsi ce passage; mais au lieu de πρίν, Olympiodore lit εἰ μή, et à ἀνάγκην τινὰ il ajoute μεγάλην, ce qui a l'air de signifier qu'il ne faut pas se tuer soi-même, à moins qu'il n'y en ait quelque motif considérable. Nul manuscrit ne donne la leçon εἰ μή. Les raisonnements de Platon ne contiennent aucune réserve, et Olympiodore s'écarte ici visiblement de l'esprit de la philosophie platonicienne, et incline au stoïcisme. Je citerai textuellement le morceau suivant, comme n'étant pas sans intérêt pour l'histoire de cette dernière doctrine :

« Les stoïciens comptaient cinq cas de suicide légitime. « Un banquet, disaient-ils, peut être interrompu soit « par une nécessité soudaine, comme l'arrivée inattendue « d'un ami, soit par l'invasion de gens ivres qui profè- « rent des discours honteux, soit par l'ivresse qui sur- « prend les convives, soit par les effets pernicieux des « mets que l'on sert, soit enfin parce que ces mets vien- « nent à manquer. De même, on peut mettre fin à sa « vie en cinq cas : 1° dans une grande nécessité : c'est « ainsi que Ménécée s'immola pour sa patrie; 2° quand « un tyran veut nous obliger à révéler un secret : ainsi

« fit cette femme pythagoricienne qu'on voulait forcer à « dire pourquoi elle ne mangeait pas de fèves : j'en « mangerais, dit-elle, plutôt que de le dire; ensuite, « comme on voulait lui en faire manger : je le dirais « plutôt que d'en manger; et elle finit par se couper la « langue ; 3° on peut se tuer par suite de démence, acci- « dent purement corporel; la démence étant une ivresse « naturelle; 4° lorsque le corps est livré à des maladies « incurables qui l'empêchent de servir d'instrument à « l'âme; 5° pour cause de pauvreté extrême, si l'on ne « peut recevoir de bienfaits que de la part des méchants, « car leurs présents sont impurs comme eux. »

Les pythagoriciens étaient plus rigides, et Philolaus interdit absolument le suicide dans le langage symbolique propre à son école. « Lorsqu'on va au temple, dit « Philolaus, il ne faut point revenir sur ses pas, ni se « mettre à fendre du bois, quand on est en route. Ἀπιόντι « εἰς ἱερὸν οὐκ ἐπιστρέφεσθαι καὶ ἐν ὁδῷ μὴ σχίζειν ξύλα; » sentences que je ne me souviens pas d'avoir vues ailleurs, et que Boeckh n'a pas connues ou qu'il a peut-être méprisées, ainsi que le récit qui les accompagne dans Olympiodore. Celui-ci raconte que « Philolaus était venu à « Thèbes en Béotie, échappé du désastre des pythagori- « ciens dont l'auteur était Cylon, lequel, ayant été exclu « de la société pythagoricienne, mit le feu à l'école, de « sorte que tous les pythagoriciens furent brûlés, excepté « Philolaus et Hipparque. Philolaus vint à Thèbes pour « y faire des libations sur le tombeau de Lysis, son maî- « tre, qui y avait été enseveli; et c'est là qu'il connut « Cébès. » Boeckh[1] voudrait qu'au lieu d'Hipparque,

1. *Philolaos*, p. 12.

ou fût au moins Archippe, que donnent Jamblique [1] et Porphyre [2], d'après Neanthès. Porphyre, probablement d'après ce même Néanthès, met Lysis au lieu de Philolaus, et ajoute que c'est ce même Lysis qui, s'établissant à Thèbes, devint le maître d'Épaminondas.

Olympiodore, malgré les doutes qu'il impute à Platon et qu'il semble partager lui-même, ne donne pas moins trois arguments qui lui sont propres, dit-il, pour prouver qu'il n'est pas permis de se donner la mort. Voici ces trois arguments : « 1° Dieu ne se borne pas à la conscience de lui-même : il est la providence de ce monde. « Ainsi, le philosophe qui prend Dieu pour modèle, car « la philosophie est la plus haute ressemblance avec Dieu, « ne doit pas se borner à la réflexion ; rien ne l'empêche « d'agir, ni d'exercer une sorte d'action providentielle « sur les choses inférieures, sans perdre sa pureté. Après « la séparation de l'âme et du corps opérée par la mort, « il n'est pas difficile de vivre dans la pureté ; mais c'est « une belle chose de se conserver incorruptible pendant « que l'on est assujetti au corps. 2° De même que Dieu « est présent en toutes choses, de même l'âme doit être « présente dans le corps et ne point s'en séparer. 3° Un « lien volontaire doit être délié volontairement ; un lien « involontaire doit l'être involontairement. La vie physique est involontaire ; c'est un lien qui doit être dé- « noué sans l'intervention de la volonté, c'est-à-dire par

1. *Vie de Pythagore,* ch. 35, édit. Kiessling, p. 288.

2. *Ibid.*, p. 90. Diogène de Laërte donne, avec Lysis, *Architas de Tarente*, que Ménage propose aussi de changer en *Archippe*. La proposition de Bœckh est d'autant plus admissible, que les manuscrits d'Olympiodore estropient les noms, et donnent *Gylon* pour *Cylon*, et, plus bas, *Alcibiade* au lieu de *Cébès*.

« la mort naturelle, tandis que la vie des sens, que nous « avons embrassée librement, doit avoir un fin volon- « taire, la purification de nous-mêmes. »

Telle est la partie rationnelle de cette leçon ; avant de rendre compte de sa partie mythologique, il est nécessaire de dire quelques mots du caractère de la mythologie alexandrine, qui ne nous paraît pas avoir encore été mis dans son véritable jour.

Il y a deux sortes d'erreurs, deux points de vue également faux, relativement à la mythologie des Alexandrins. Des savants de l'ordre le plus élevé, frappés de l'évidente profondeur des interprétations alexandrines en général, n'ont pas hésité à demander à cette école des lumières sur les anciennes religions grecques et asiatiques ; et, selon nous, en suivant des interprétations du quatrième, du cinquième et du sixième siècle, ils ont souvent prêté aux cultes antiques et à l'art qui a servi d'interprète à ces cultes, des intentions étrangères, inconciliables avec les faits et même avec l'état de la civilisation à ces époques reculées. D'autres savants, trop judicieux pour ne pas apercevoir l'erreur des premiers, mais égarés par la justesse même de leur critique, et se jetant d'une extrémité à l'autre, de ce que les Alexandrins ont souvent imposé à l'antiquité des idées dont elle était incapable, ont conclu que ces idées n'avaient aucune valeur, et que toute cette mythologie mystique ne méritait ni l'intérêt ni l'étude des hommes raisonnables. Mais il ne s'agit pas seulement d'archéologie dans cette affaire. Les Alexandrins n'étaient pas de purs antiquaires qui, appliquant leur esprit à l'étude des faits religieux comme à celle de tous les autres faits, en cherchaient

l'explication la plus légitime selon les règles de la critique ; c'étaient des philosophes, des hommes d'État qui avaient pris parti dans la grande querelle du temps, et qui ne voulant point accepter la religion nouvelle, ne pouvant plus sérieusement soutenir l'ancienne telle qu'elle était, s'étaient trouvés conduits à la transformer à l'aide d'une interprétation souvent ingénieuse, quelquefois profonde, toujours arbitraire. Sans doute on peut trouver dans les philosophes d'Alexandrie quelques lumières rares et douteuses sur les anciennes religions de la Grèce ; mais ce n'est pas ce qu'il y faut chercher. L'important ici n'est pas le passé, c'est le présent. Il ne s'agit pas de savoir si, en effet, les Alexandrins ont retrouvé le sens véritable de telle ou telle fable accréditée en certaine petite ville de la Grèce : il faut se donner un autre spectacle, celui de l'élite des penseurs d'une époque entreprenant de donner aux peuples la religion la plus morale et la plus raisonnable possible, en maintenant l'ancienne religion, mais en l'élevant à la dignité de la philosophie. Cette entreprise n'a été faite qu'une seule fois, ou du moins l'histoire ne nous la présente qu'une seule fois sur une grande échelle, commencée, poursuivie avec de hautes lumières, les plus nobles intentions, de grands caractères et de beaux génies. Voilà ce qui fait, surtout de nos jours, de la mythologie alexandrine un admirable sujet d'étude et de méditation. Cette mythologie nouvelle a moins duré que l'ancienne, et elle n'est jamais descendue dans les derniers rangs de la société ; mais elle a eu toutefois une existence réelle ; elle a régné plusieurs siècles ; et même, vaincue dans le monde

politique, elle présente encore au quatrième siècle, dans les écrits de quelques philosophes, et par exemple dans Proclus, un système complet et bien lié. Peu à peu elle participe de la décadence de l'école et de la destinée du paganisme, et on n'en trouve plus dans Olympiodore que des lambeaux, où il n'est pourtant pas sans utilité de rechercher les vestiges de la pensée de l'école entière. Tel est le genre d'intérêt que nous attachons à la mythologie alexandrine et aux fragments qui s'en rencontrent dans ce commentaire sur le *Phédon*.

Platon, dans le passage en question, en appelle à l'autorité des mystères. Olympiodore nous apprend que ces mystères étaient ceux d'Orphée; les mystères étaient déjà un progrès, comme nous l'avons fait voir ailleurs, mais ils n'étaient guère cependant que la religion populaire régularisée [1]. Selon Orphée, il y avait eu quatre règnes successifs, d'abord celui d'Uranus, puis celui de Cronus, qui mutila son père, ensuite celui de Jupiter, qui précipita Cronus dans le Tartare; enfin celui de Bacchus, qui, succombant aux embûches de Junon, fut mis en pièces par les Titans, dans des guerres violentes où Jupiter irrité lança sur les Titans la foudre divine dont les vapeurs en s'exhalant composèrent la matière d'où naquirent les hommes. Voilà ce que dit Orphée, d'après Olympiodore. Supposez qu'on s'arrête à la lettre de ces dogmes mêmes ainsi coordonnés, on n'a qu'une suite d'absurdités et d'exemples abominables de pères et de fils s'entre-détrônant les uns les autres; exemples qui faisaient de la religion une école d'immoralité, quand elle doit être une

1. IIe série, t. II, Cours de 1829, leç. VII, p. 159.

école de vertu et de sainteté. Déjà Platon s'était élevé contre de pareils mythes [1] ; mais répandus par les poëtes et les artistes, et consacrés par l'État, ils formaient la religion populaire ; il ne restait donc qu'à les corriger par l'interprétation. Apparemment ils avaient eu jadis dans la pensée de leurs auteurs un sens élevé, défiguré depuis et perdu au milieu des fables, et dont une trace quelconque subsiste dans les noms eux-mêmes. Il fallait remonter jusqu'à ce sens et le restituer ; ou, si cela était impossible à cause du laps des siècles, de l'incertitude et de la variété des traditions, tout en prétendant qu'on le restituait, il fallait, les yeux toujours fixés sur le vrai but, à savoir l'amélioration des hommes, et des hommes du temps où l'on vit, s'arranger, même aux dépens de la lettre et de l'exactitude archéologique, pour trouver ou donner à ces mythes un sens honnête, capable de produire sur les esprits une impression morale. Platon avait commencé ; les Alexandrins ont suivi. Quel vrai philosophe oserait les blâmer ? Il ne s'agissait pas d'inventer des mythes, mais de donner à des mythes existants une interprétation raisonnable et surtout morale. Olympiodore prétend donc que les quatre règnes orphiques représentent dans leur succession les divers degrés de moralité : « Le règne d'Uranus est l'exemplaire, le symbole des vertus contemplatives, θεωρητικαὶ, parce que « Uranus signifie celui qui regarde en haut, Οὐρανὸς, « παρὰ τὸ τὰ ἄνω ὁρᾶν. Le règne de Cronus est le symbole « des vertus purificatrices, καθαρτικαί, qui ramènent l'âme « sur elle-même et la cultivent intérieurement, parce « que Κρόνος est un dérivé de Κορωνός, c'est-à-dire qui

1 Voyez l'Euthyphron et la République.

« revient sur lui-même, ce qui est le propre de la ré-
« flexion. On dit que Cronus dévore ses propres enfants,
« en tant qu'il revient sur lui-même. Le règne de Jupiter
« est le symbole des vertus politiques; car Jupiter est
« appelé créateur, Δημιουργός, en tant qu'agissant sur les
« êtres inférieurs, ce qui est le propre de la vertu po-
« litique. Le règne de Bacchus est le symbole des vertus
« morales; car les vertus morales sont diverses, et sem-
« blent souvent en contradiction les unes avec les autres,
« et la vie morale est une vie de guerre; l'idée du bien
« est comme mise en pièces ἐν τῇ γενέσει; de même Bac-
« chus est mis en pièces par les Titans. Les Titans repré-
« sentent les choses variables de ce monde. Bacchus est
« dit succomber aux embûches de Junon, parce que cette
« déesse préside au mouvement qui engendre la division.
« Bacchus est la monade des Titans; il préside à la gé-
« nération, à la vie et à la mort, et de là à la tragédie et
« à la comédie, l'une qui représente la vie et le côté
« plaisant de choses, l'autre qui peint le malheur et la
« mort. Jupiter qui foudroie les Titans est l'esprit qui se
« sépare de la génération et revient sur lui-même; la
« foudre indique ce retour, car le feu tend à s'élever. »
Assurément il y aurait un ridicule extrême à donner cette interprétation pour l'expression de l'ancien paganisme; mais c'est un exemple de la manière dont les Alexandrins s'y prenaient pour tirer quelque moralité des mythes populaires, et je conviens bien volontiers que cet exemple est un des moins heureux; mais il ne faut pas oublier que nous sommes ici au sixième siècle.

2° *Leçon*. Depuis : ὃ μέντοι νῦν δὴ ἔλεγες, jusqu'au feuillet 157 verso : Ἀλλ' ὑμῖν δὴ..... Bekk. page 46; traduction

française, page 199 : « Mais il est temps que je vous rende compte.... »

Cette leçon n'est qu'un développement diffus de l'argumentation de Socrate. Rien de remarquable.

3e *Leçon*. Depuis : Ἀλλ' ὑμῖν... jusqu'au feuillet 159 : Τί δαὶ δή.... Bekk. page 19 ; traduction française, page 201 : « Et quant à l'acquisition de la science.... »

Encore une longue et assez peu intéressante paraphrase du texte. Sur une expression de Platon, Olympiodore donne une explication qu'il distingue de celle d'Harpocration, ce qui semble supposer qu'Harpocration avait fait aussi un commentaire du *Phédon*.

4e *Leçon*. Depuis : Τί δαὶ δὴ περὶ αὐτὴν... jusqu'à Τί δὲ δὴ τὰ τοιάδε, ὦ Σιμμία... feuillet 164 ; Bekk. page 20 ; traduction française, page 203 : « Poursuivons, Simmias..... »

Ce passage de Platon montre l'incertitude des sens, et rapporte la connaissance à la pensée. Sur quoi le philosophe alexandrin se fait à lui-même trois questions : 1° Pourquoi Platon paraît-il dire que la vue et l'ouïe n'ont aucune connaissance véritable ; 2° pourquoi Platon appelle-t-il ailleurs la sensibilité une essence malheureuse : ἀτυχῆ οὐσίαν. Mais il insiste peu sur ces deux questions, et s'étend davantage sur la troisième, qui présente un peu plus d'intérêt ; car c'est une discussion de l'opinion péripatéticienne sur la certitude des sens. « 3° Pourquoi les « péripatéticiens disent-ils que la sensibilité est le prin- « cipe de la science, si elle est toujours trompeuse ; et « pourquoi Platon lui-même dit-il, dans le *Timée*, « que nous avons acquis l'idée générale de la philo- « sophie par la vue et l'ouïe ? En premier lieu, Platon « dit que la sensibilité est toujours trompeuse, parce

« qu'à proprement parler elle ne connaît pas.... Si nous « attribuons à l'esprit la connaissance véritable, c'est « qu'il est lui-même l'intelligible à la fois et le sujet de « l'intelligence. Or, l'identité du sujet qui connaît et de « l'objet qui est connu donne nécessairement la vérité de « la connaissance, tandis que leur diversité est la source « constante de l'erreur.... En second lieu, nous ne pen- « sons pas avec les péripatéticiens que la sensibilité est le « principe de la science; car jamais l'inférieur n'est prin- « cipe ou cause du supérieur. Que s'il faut suivre les expli- « cations vulgaires et dire que la sensibilité est le principe « de la science, nous accorderons qu'elle en est le principe, « non pas comme cause efficiente, mais comme simple « occasion. La sensibilité est semblable à un messager ou « à un héraut; son rôle est d'exciter l'esprit à produire « la science. C'est dans ce sens qu'il est dit dans le *Ti-* « *mée* que nous acquérons par la vue et l'ouïe l'idée gé- « nérale de la philosophie, parce qu'à l'occasion des sen- « sations perçues par ces deux sens, nous nous élevons « jusqu'à la réminiscence....

5e *Leçon*. Τί δὲ δή.... jusqu'à : Μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχο-λίας παρέχει τὸ σῶμα, feuillet 162 verso; Bekk. page 21; traduction française, page 104 : « En effet, le corps nous cause mille gênes... »

Cette leçon continue le développement de la différence de la sensibilité et de la raison, des sensations et des idées proprement dites. « La raison diffère de la sensibi- « lité, en ce que celle-ci connaît sans savoir ce qu'elle con- « naît, parce qu'elle ne revient pas sur elle-même; retour « dont le corps est incapable, ainsi que tout ce qui a son « existence dans le corps; au contraire, la raison con-

« naît les objets sensibles et se connaît elle-même, car « elle sait qu'elle connaît.... Le semblable n'est connu « que par le semblable. »

Le morceau suivant peut donner une idée de l'optimisme alexandrin : « Il y a deux triades d'idées ; d'un « côté le bon, le juste, le beau ; de l'autre, la grandeur, « la santé et la force. Ces deux séries d'idées ne diffèrent « pas, comme on l'a dit, en ce que l'une appartient à « l'âme et l'autre au corps ; car toutes deux appartiennent « à tous les êtres ; le bon, puisque le créateur est bon, « et que l'être bon n'étant pas susceptible d'envie, ne « peut faire que des choses bonnes comme lui, et parce « que le bien exclut la substance du mal ; le juste, parce « que chaque chose est distincte des autres dans l'univers, « et remplit la fonction qui lui est propre, et que main- « tenir à chaque chose sa fonction est le caractère de la « justice ; le beau enfin, parce que toutes les choses sont « unies entre elles, et que l'union est la beauté même. « D'autre part, la grandeur appartient à toutes choses, « car même dans les choses spirituelles, s'il n'y a pas de « quantité continue, il y a quantité en ce sens qu'il y a « pluralité, et par conséquent il y a de la grandeur. « Toute chose, en tant que composée d'éléments combi- « nés dans une proportion durable, a en soi la santé. Il « en est de même de la force. »

Comme Simmias donne son assentiment à ce que Socrate dit des idées, Olympiodore prétend que cela vient de ce qu'il avait été en commerce avec les pythagoriciens, lesquels admettaient la doctrine des idées. Et il est certain que la doctrine pythagoricienne des nombres préparait à la doctrine platonicienne des idées ; mais il ne faut

pas confondre ici ces deux doctrines, quoi qu'en dise Olympiodore, ainsi que toute l'école d'Alexandrie, qui, pour donner plus d'autorité à son système, le faisait remonter de Plotin à Platon, de celui-ci à Pythagore, et même de Pythagore à Orphée.

A propos des pythagoriciens et de la maxime presque pythagoricienne qui se trouve dans le passage de Platon : « qu'un chemin détourné peut seul conduire la raison « dans ses recherches, » Olympiodore cite deux vers pythagoriciens, qui ne pouvaient pas échapper à Wyttenbach, et que le critique hollandais donne ainsi, d'après le manuscrit de Leyde : Τὰ μὴ πατέουσιν ἅμαξαι, τὰ στείβειν· καί Ἑτέρων δ' ἴχνια μὴ καθομᾶ. Ruhnken, d'après ce même manuscrit de Leyde, donne aussi καί ; mais cette particule, qui rompt le vers pentamètre et fait deux fragments d'un seul, ne se trouve dans aucun des manuscrits de Paris. Tous aussi confirment la leçon καθομᾶ, que, sur la foi de Ruhnken et de Walkenaer, Wyttenbach a fini par maintenir [1].

6e *Leçon.* Μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα.... jusqu'à Οὐκοῦν, ἔφη ὁ Σωκράτης... feuillet 164 ; Bekk. pag. 23 ; traduction française, pag. 206 : « S'il en est ainsi, mon « cher Simmias, tout homme qui.... »

« L'imagination et l'ambition sont inhérentes à l'âme. « Ce sont les premiers vêtements dont elle s'enveloppe, « et les derniers qu'elle dépose : ἃ γὰρ πρῶτα ἐνδύεται, ταῦτα « ὕστερον ἀποτίθεται.... L'imagination empêche la pensée ; « l'enthousiasme ou le mouvement de la raison vers les « choses divines s'arrête, si notre imagination vient à être « émue ; car l'enthousiasme et l'imagination sont opposés

1. Voyez Wyttenbach, *in Phædonem*, ed. Lips., p. 160.

« l'un à l'autre. C'est pourquoi Épictète nous recommande « de nous dire à nous-mêmes : Imagination, tu n'es « qu'imagination ; ce que tu me montres n'existe pas [1]. « C'est pour ne s'être pas affranchie de l'imagination que « l'école stoïque a fait Dieu corporel, car l'imagination « donne un corps à ce qui n'en a point. L'âme ne s'af- « franchit de l'imagination qu'en s'élevant aux idées.

« La Calypso d'Homère est un symbole de l'imagina- « tion, qui obscurcit (καλύψω, καλύπτειν) la raison, comme « un nuage voile le soleil, »

Ici Olympiodore cite un demi-vers que nous n'avons pas vu ailleurs : « Imagination qui couvre les objets d'un « voile » : τὶς ἔφη· φαντασίη τανύπεπλε....

7e *Leçon.* Οὐκοῦν ἔφη ὁ Σωκράτης.... jusqu'à Ἆρα οὖν, ἔφη, ὦ Σιμμία... feuillet 165 verso; Bekk. pag. 15; traduction française, pag. 209 : « Ainsi donc, Simmias, ce qu'on appelle la force.... »

« Selon Platon et Aristote, dit Olympiodore, l'espé- « rance tient à l'intelligence. Voilà pourquoi les êtres « raisonnables seuls sont susceptibles d'espérance ; car « l'espérance a pour objet ce qui n'est pas, tandis que « l'animal sans raison n'a le sentiment que de ce qui « l'affecte actuellement. »

D'un passage de cette leçon on pourrait induire qu'Harpocration, Proclus et Ammonius, le maître d'Olympiodore, avaient chacun composé un commentaire du *Phédon.* Pour Harpocration, c'est la deuxième fois qu'il est cité par Olympiodore, et ici la citation semble bien indiquer un commentaire spécial. Platon, en montrant que toutes les passions viennent du corps, avait dit que

1. Ἐγχειρίδ. 1.

celui qui aime son corps aime aussi l'argent et le pouvoir. Harpocration, d'après Olympiodore, s'était demandé pourquoi Platon ne rapporte pas aussi à l'amour du corps celui du plaisir. Harpocration, dit-il, élève cette question, mais il ne la résout pas. Proclus en donne cette raison, que déjà plus haut Platon a insisté sur le danger du plaisir; mais cette raison ne satisfait point Olympiodore, et il vante la solution d'Ammonius, son maître, qui n'est pas elle-même exempte de subtilité.

Dans une partie de cette leçon où il est question des causes qui font manquer quelquefois la destinée d'un homme, on trouve cette phrase dont Olympiodore ne nomme point l'auteur : « Plus d'un Platon laboure la terre. » Πολλοὶ γὰρ Πλάτωνες τὴν γῆν σκάπτουσιν, ὥς ἔφη τις.

A l'occasion de la maxime orphique citée par Platon : « Beaucoup prennent le thyrse, mais peu sont inspirés » : Πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι ; sur ce mot βάκχοι, Olympiodore ne manque pas de reprendre le mythe de Bacchus, et de reproduire sa première interprétation que nous avons déjà donnée, et qu'il complète ainsi : « Bac-« chus déchiré par les Titans, c'est l'âme humaine divisée « par les passions, et les morceaux du corps de Bacchus « réunis par Apollon, sont le symbole du passage de la « vie tourmentée des passions à la vie une et simple de « l'intelligence.

« Le mythe de Proserpine a le même sens. La jeune « fille est conduite aux enfers, mais ensuite elle en est « ramenée, et elle habite aux mêmes lieux qu'auparavent, « auprès de Cérès. »

8[e] *Leçon*. Ἆρα οὖν, ἔφη, ὦ Σιμμία... jusqu'à Εἰπόντος δὴ τοῦ Σωκράτους ταῦτα... feuillet 167 à verso ; Bekk. pag. 28 :

traduction française, pag. 212 : « *Quand Socrate eut « ainsi parlé...* »

Dans cet admirable passage, Platon montre la vanité de cette fausse prudence qui ne renonce à un plaisir que dans la crainte d'être privée d'un autre, et n'a jamais pour but que le plaisir. Il fait voir que la vertu qui résulte des transactions des passions entre elles n'est qu'une vertu mensongère, la vérité de la vertu consistant précisément dans la lutte contre toutes les passions. Il paraît que les interprètes alexandrins avaient recherché quelles sont les vertus mensongères qui résultent de ces transactions. Quelques interprètes avaient pensé que Platon veut parler des vertus naturelles; mais c'est une erreur, dit Olympiodore; car ces vertus ne sont point mensongères; elles sont véritablement ce qu'elles paraissent être. Selon lui, c'est Proclus qui a le mieux développé le sens de ce passage, et Olympiodore rapporte tout ce développement, lequel est assez étendu et indique un commentaire régulier. Proclus donnait comme vertus mensongères celles qui ne résultent ni du tempérament et de l'instinct, ni de la raison, mais d'une nécessité extérieure; comme, par exemple, lorsqu'on a du courage par peur, etc.

Sur un autre point de ce même endroit, les interprètes avaient soulevé une question trop indifférente pour qu'il soit besoin de la mentionner ici, et sur laquelle Olympiodore nous rapporte encore l'opinion de Proclus. Cette opinion ne le satisfait pas et il préfère celle de Damascius. On ne peut donc guère douter d'après cela que Proclus et Damascius n'eussent composé sur le *Phédon*

des commentaires qu'Olympiodore avait sous les yeux et qui ont péri.

Voici encore de cette même leçon un fragment qui n'est pas sans intérêt : Platon, dans le *Phédon*, fait dire à Socrate qu'il a travaillé toute sa vie à parvenir à la vraie philosophie et que bientôt, à ce qu'il croit, il va savoir s'il a réussi. Ces mots, *à ce qu'il croit*, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, avaient fait penser à quelques commentateurs, probablement avec d'autres motifs, que l'immortalité de l'âme n'avait été pour Platon, comme pour Socrate, qu'une grande espérance. C'est du moins ce que dit positivement Olympiodore, et il nous apprend en même temps qu'Ammonius avait composé un livre tout exprès sur ce passage pour défendre Platon : Ὁ δέ γε φιλόσοφος Ἀμμωνίος μονόβιβλον ἔγραψεν εἰς τὸ χωρίον ἀπολογούμενος ὑπὲρ αὐτοῦ. C'est un renseignement curieux qui ne se trouve point ailleurs que dans ce commentaire.

9e *Leçon*. Εἰπόντος δὴ τοῦ Σωκράτους ταῦτα .. jusqu'à Παλαιὸς μὲν οὖν ἐστί τις λόγος... feuillet 169 ; Bekk., p. 30 ; traduction française, p. 213 : « *C'est une opinion bien* « *ancienne...* »

Cette leçon est consacrée au développement de l'argument de Platon appelé *des contraires*, ἀπὸ τῶν ἐναντίων, qui a excité dans l'antiquité une si vive et si longue controverse. Malheureusement cette controverse est perdue, et c'est ici à peu près le seul passage de l'antiquité qui en ait conservé quelque débris.

Olympiodore ne pouvait se dispenser de citer sur un point aussi important l'opinion de Proclus. Il le fait donc, mais avec Proclus il mentionne Syrien, et il les confond en quelque sorte : Καὶ τοῦτο δείκνυσιν ὁ Πρόκλος ἤτοι ὁ Συριανός·

συντάττει γὰρ αὐτὰ τοῖς οἰκείοις ὑπομνήμασι. Or, Marinus dit dans la vie de Proclus [1], que la plupart des ouvrages que Proclus composa dans sa jeunesse ne sont guère que les leçons de Syrien ; voilà peut-être pourquoi Olympiodore les confond et dit : *Proclus ou Syrien ;* et voilà pourquoi encore, tout en les confondant, il restitue à Syrien l'originalité qui lui appartient ; car, de peur qu'on ne se trompe sur l'auteur de τοῖς οἰκείοις ὑπομνήμασι, Olympiodore ajoute : λέγω δὴ τὰ Συριανοῦ, et il déclare qu'il lui paraît inutile d'écrire sur ce sujet après un homme tel que Syrien : μὴ γράφων εἰς αὐτὰ ὡς τοῦ διδασκάλου γράψαντος, et il le cite textuellement : δείκνυσιν οὖν τοῦτο οὕτως.

1re *Objection.* « Tous les contraires ne naissent pas les uns des autres ; le sommeil naît bien de la veille, mais la veille ne naît pas toujours du sommeil. L'enfant naît éveillé sans avoir dormi. Est-il donc absurde que, quoique la mort naisse de la vie, quoique le vivant se change en mort, la réciproque n'ait pas lieu ? »

2e *Objection*, qui n'est qu'un développement de la première : « Le vieux naît du jeune, mais le jeune ne naît pas du vieux. »

3e *Objection.* « Le jeune se change en vieux, mais le vieux ne se change pas en jeune. »

A ces trois objections, Proclus ou Syrien, Πρόκλος ἤτοι Συριανός, font des réponses assez peu intelligibles et passa-

1. Édit. de M. Boissonade, ch. XIII : Τὰ λεγόμενα συνοπτικῶς καὶ μετ' ἐπικρίσεως ἀπογραφόμενος τοσοῦτον, ἐν οὐ πολλῷ χρόνῳ ἐπεδίδου, ὥστε ὄγδοον καὶ εἰκοστὸν ἔτος ἄγων ἄλλα τε πολλὰ συνέγραψε καὶ τὰ εἰς Τίμαιον γλαφυρὰ ὄντως καὶ ἐπιστήμης γέμοντα ὑπομνήματα. Le même Marinus dit que Proclus avait lu avec Plutarque le *Phédon*, et que Plutarque l'avait engagé à rédiger les remarques qu'ils faisaient ensemble, en lui disant qu'on appellerait ce commentaire le commentaire de Proclus sur le *Phédon* : ἔσται καὶ Πρόκλου ὑπομνήματα φερόμενα εἰς τὸν Φαίδωνα. *Ibid.*, ch. XII.

blement sophistiques. Nous ne citerons que la réponse à la troisième objection, où l'auteur suppose et développe un cas où le vieux se change en jeune. « Soit un indi-« vidu de sept ans et un autre qui vient de naître ; le « premier a d'abord de plus que l'autre son âge tout « entier, sept dépassant zéro de sept. Au bout d'un an, « le premier a huit ans, et le second un an. La différence « qui était de tout à rien n'est plus que du plus au moins, « de l'entier au huitième ; et le progrès des années di-« minue ce rapport à l'infini, de sorte que le vieux se « change en jeune ; car le premier individu devient plus « jeune par rapport au second, et cela est ainsi dans « la réalité ; le progrès des ans tend à effacer la différence « des âges. »

Vient ensuite une discussion sur la métempsycose dans le même genre que la première.

Olympiodore propose de dire μετενσωμάτωσις, *incorporation*, *incarnation*, plutôt que μετεμψύχωσις, *métempsycose*, car selon lui la vraie doctrine est qu'une seule âme revêt différents corps, tandis que le mot *métempsycose* semble indiquer que plusieurs âmes viennent animer le même corps.

Platon avait fait dire à Socrate : « Si quelqu'un nous « entendait, fût-ce un faiseur de comédies, je ne pense « pas qu'il pût me reprocher que je badine et que je « m'occupe de choses qui ne me regardent pas. » Tout le monde pense naturellement à Aristophane et à la comédie des *Nuées* ; mais Olympiodore nous apprend que Platon a ici particulièrement en vue le comique Eupolis, dont il nous rapporte deux vers sur Socrate : « Τί δῆτα ἐκεῖνον τὸν ἀδολέσχην καὶ πτωχὸν, ὃ τ᾽ ἄλλα μὲν πεφρόντικεν, ὁπόθεν

καταφαγεῖν ἔχοι, τοῦτον κατεμέλησε. » J'abandonne à de plus habiles le soin de combattre ou d'appuyer la restauration que Wyttenbach propose de ces vers, et j'aime mieux citer ici deux vers du même genre, ou d'Eupolis ou d'Amipsias [1] ou d'un autre, qui se trouvent dans le commentaire de Proclus sur le *Parménide* [2] : Αὐτὸν μὲν τὸν Σωκράτην πτωχὸν ἀδολέσχην καλούντων τῶν κωμῳδοποιῶν... Μισῶ δὲ καὶ Σωκράτην τὸν πτωχὸν ἀδολέσχην· Ἢ Πρόδικος ἢ τῶν ἀδολεσχῶν εἷς γέ τις.

10e *Leçon.* Παλαιὸς μὲν οὖν... jusqu'à Καὶ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης ὑπολαβών, feuillet 171 à verso ; Bekk., p. 35 ; traduction française, p. 219 : « *Oui sans doute, dit Cébès en interrompant.* »

Cette leçon est la continuation de la précédente. Proclus et Syrien y sont encore cités ensemble, et comme ne faisant qu'un seul et même commentateur : Πρόκλος ἤτοι ὁ Συριανός. Syrien y est une autre fois cité tout seul. On voit aussi que Jamblique avait commenté le *Phédon*, d'après un passage de cette leçon où Olympiodore lui reproche d'avoir soutenu que chacun des arguments employés par Platon prouve directement l'immortalité de l'âme, tandis que, selon la remarque fort judicieuse d'Olympiodore, il y a certains arguments qui ont besoin d'être liés les uns aux autres et réunis pour avoir de la force. Cette méprise de Jamblique, dit Olympiodore, vient de la nature passionnée et enthousiaste de son esprit, « οἷος ἐκείνου θυμός. » Dans un autre endroit de cette leçon, Jamblique est encore placé parmi ceux qui, exagérant et dénaturant la pensée de Platon, s'étaient imaginé que Platon regarde toute âme comme immor-

1. Diog. de L., II, 28.
2. Édit. de Paris, t. IV, p. 50.

telle, l'âme des bêtes et l'âme des végétaux tout aussi bien que l'âme raisonnable; et Olympiodore nous apprend qu'Ammonius avait rétabli le véritable sens de Platon.

« Il y a sur l'âme trois opinions fausses :

« 1° Que l'âme meurt avec le corps, ainsi que le pensent ceux qui la regardent comme une harmonie ; c'était le sentiment de Simmias et de quelques pythagoriciens.

« 2° Que l'âme est comme un corps subtil, et que, semblable à la fumée, elle se dissipe et s'anéantit après sa sortie du corps ; c'était la croyance d'Homère : Ψυχὴ[1] δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη ἄϊδός δε βεβήκει. Et ailleurs : Ὤχετο τετριγυῖα κατὰ χθονὸς, ἠΰτε καπνός[2] ; c'est le sentiment de Cébès que Socrate combat.

« 3° Que l'âme sans culture s'évanouit en sortant du corps, mais que l'âme cultivée et affermie par la vertu (στομωθεῖσαν) dure jusqu'à la conflagration de l'univers, ἐπιμένειν τὴν ἐκπύρωσιν τοῦ παντὸς κόσμου ; c'était l'opinion d'Héraclite[3]. »

Tout ce passage du *Phédon* est rempli d'allusions aux doctrines orphiques. Olympiodore cite les deux vers suivants, que, selon lui, Platon devait avoir en vue :

Οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες καὶ υἱέες ἐν μεγάροισιν
Ἠ δ' ἄλοχοι σεμναῖ κεδναί τε θύγατρες[4].

1. *Iliade*, XVI, v. 856.

2. *Ibid.* XXIII, les vers 100 et 101 resserrés en un seul. Voyez Halbkart et les auteurs cités par Tennemann, *Manuel*, t. I, p. 77, et une thèse récente d'un élève de l'école normale, M. Hamel, *de Psychologiâ homericâ Parisiis*, 1832.

3. Sur cette doctrine de la conflagration finale de l'univers et de la durée de l'âme vertueuse, comme appartenant à Héraclite ou aux stoïciens, voyez Schleiermacher, *Museum der Alterth.*, *Wissensch.*, t. I, 3e cah. p. 457 à 471.

4. *Sic.* Hermann, *Orphica*, p. 509.

Πανταχοῦ γὰρ ὁ Πλάτων παρῳδεῖ τὰ Ὀρφέως.

Et à cette occasion Olympiodore cite également deux vers d'Empédocle que tous nos manuscrits donnent très-altérés, comme l'indique à la marge le manuscrit 156 :

Ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
Θαμνός τ' οἰωνός τε καὶ εἰν ἁλὶ νήχυτος ἐξ ἁλὸς ἄμφυρος ἰχθύς.

Le second vers est manifestement vicieux, et nul de nos manuscrits n'offre la moindre variante. Je ne sais ce que peut signifier ἄμφυρος qui n'est pas dans les lexiques. Le manuscrit de Leyde que donne Wyttenbach porte ἄξαλλα (sic) au lieu de ἐξ ἁλός. Ce mot est donc celui qui est le plus suspect d'être corrompu. Il n'est pas impossible que ἔξαλλα ou ἐξ ἁλὸς ἄμφυρος soit une addition de quelque copiste, quelque glose, comme par exemple, ἐξ ἄλλου· ἄμφυρος ou bien ἔμπυρος ou ἔμπνοος, glose qui sera passée dans les manuscrits postérieurs. Il resterait encore un excellent vers : Θαμνός τ' οἰωνός τε καὶ εἰν ἁλὶ νήχυτος ἰχθύς. Et je tiens cette leçon pour bien supérieure à celle des autres auteurs qui ont cité ces vers d'Empédocle. Saint Clément (*Strom.*) ἔλλοπος ; saint Cyrille contre Julien, φαίδιμος ; Ménage (D. L. VIII, 77), ἔμπυρος ; Athénée dans les plus anciens manuscrits ἐξ ἁλὸς ἔμπνοος que préfère Casaubon. Schweighauser (*Athæn.* VIII, à la fin), rétablit ἔμπυρος. Ce manuscrit d'Olympiodore était connu de Casaubon ; mais ce grand critique, trompé par le vice manifeste du vers entier, s'est trop peu arrêté à la leçon εἰν ἁλὶ νήχυτος, qui est la plus naturelle et la plus antique. Sturz, dans son ouvrage sur Empédocle, s'en est tenu à la leçon ἔλλοπος.

Nous ne quitterons pas cet endroit de notre commen-

taire sans remarquer que c'est là que Bouillaud a pour la première fois découvert le passage célèbre relatif au grand astronome Ptolémée. Ce passage se trouve au milieu d'une explication assez peu raisonnable du mythe d'Endymion. « Le sommeil d'Endymion, dit Olympio- « dore, et ses amours avec Diane sont le symbole d'un « sage qui dans la solitude s'occupait d'astronomie, ce « qui le faisait passer pour cher à la lune » : Ἐλέγετο δὲ οὗτος ἀεὶ καθεύδειν, διότι ἀστρονομῶν ἐπ' ἐρημίας διέτριβε· διὸ καὶ φίλος τῇ Σελήνῃ. « On dit la même chose de Ptolémée. Il « demeura quarante ans dans les ailes du Canobe, oc- « cupé d'astronomie, et il y avait fait tracer sur des « colonnes les théorèmes d'astronomie dont il était l'au- « teur. » Ὃ δὴ καὶ περὶ Πτολεμαίου φασίν· οὗτος γὰρ ὅτι μ. ἔτη ἐν τοῖς λεγομένοις πτεροῖς τοῦ Κανώβου ᾤκει ἀστρονομίᾳ σχολάζων, διὸ καὶ ἀνεγράψατο τὰς στήλας ἐκεῖ τῶν εὑρημένων αὐτῷ ἀστρονομικῶν δογμάτων. Cette anecdote curieuse ne se trouve que dans ce commentaire, et c'est de là qu'elle a été tirée pour devenir l'objet d'une discussion intéressante[1].

11e *Leçon*. Καὶ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης ὑπολαβών... jusqu'à φαμέν που τι εἶναι ἴσον... feuillet 173 à verso; Bekk. pag. 37; traduction française, pag. 222 : « *Ne dirons-nous pas qu'il y a de l'égalité...* »

Cette leçon roule sur l'argument de la réminiscence, comme l'indique le manuscrit 1822, lequel met en encre rouge à la tête de cette leçon le titre suivant : ὁ ἐκ τῶν ἀναμνήσεων λόγος. Par l'argument des contraires, Platon

1. *Journal des Savants*, avril 1818, article de M. Letronne sur la traduction de Ptolémée, de M. Halma. Le sujet de la discussion est de savoir s'il faut entendre réellement ici par τοῦ Κανώβου le Serapæum de Canope ou celui d'Alexandrie, ce qui déterminerait le parallèle sous lequel observait Ptolémée.

avait voulu prouver que l'âme survit au corps ; par l'argument de la réminiscence, il prétend établir qu'elle lui préexiste, et que par conséquent elle peut lui survivre.

Ici encore, Olympiodore réfute Jamblique qui avait supposé que ce second argument, comme le premier, prouve directement à lui seul l'immortalité de l'âme. D'autres commentateurs, plus sages que Jamblique, avaient pensé qu'il fallait les deux arguments réunis et pris ensemble pour établir cette conclusion. Ammonius, qu'Olympiodore appelle ὁ φιλόσοφος, soutient que ce n'était point là l'esprit du texte, et que les deux arguments, soit séparément, soit pris ensemble, ne prouvent pas que l'âme est immortelle, mais seulement qu'elle peut préexister et survivre quelque temps au corps. Selon lui, ces deux arguments sont si peu décisifs par eux-mêmes, ue Platon les fortifie par de nouveaux arguments, et ce n'est guère que le cinquième, celui qui est fondé sur l'essence même de l'âme, qui en démontre directement l'immortalité.

Olympiodore distingue de nouveau, d'après Platon, deux sortes de mémoire, μνήμη et ἀνάμνησις ; l'une qui n'est que la sensation continuée et qui nous est commune avec les animaux, tandis que l'autre implique l'intelligense, et n'appartient qu'à l'être raisonnable. « Μνήμη μὲν « καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις, ἡ δὲ ἀνάμνησις μέχρι τῶν λογικῶν ψυ« χῶν. La réminiscence est un rappel volontaire de la « connaissance... une palingénésie de la connaissance... « elle nous appartient davantage » : οἰκεία ἡμῖν μάλιστα ἡ « ἀνάμνησις... οἷα παλιγγενεσία τῆς γνώσεώς ἐστιν ἡ ἀνάμνησις· « δευτέρα γὰρ γνῶσις... ἀνάμνησίς ἐστιν ἀνανέωσις μνήμης. » Olympiodore finit par remarquer que Socrate a déjà dé-

veloppé cette doctrine de la réminiscence dans le *Ménon*, où en effet elle est démontrée dialectiquement, tandis que ce morceau du *Phédon* n'en donne qu'un résumé très-général.

12e *Leçon*. Φαμέν πού τι εἶναι ἴσον... jusqu'à la lacune manifeste qui se trouve dans tous les manuscrits. Ce fragment ne contient que la fin du feuillet 173 à verso, et le recto du feuillet 174.

On y trouve le commencement de la démonstration de l'immortalité de l'âme par l'argument des idées.

Il s'agissait d'abord de prouver l'existence réelle des idées. Olympiodore commence à donner quelques preuves interrompues par la lacune de tous nos manuscrits.

« Si notre âme prononce que telle chose est plus belle « et telle autre moins belle, il est évident qu'elle juge par « rapport à quelque modèle, à quelque idée. » Καὶ τὸ μὲν λέγει (ἡ ψυχὴ) μᾶλλον καλὸν, τὸ δὲ ἧττον, δῆλόν τινα ὅρον καὶ πρός τι εἶδος παραβάλλουσα, κρίνει ταῦτα· οὐ γὰρ ἠδύνατο ὧν μὴ εἶχε λόγους ταῦτα διακρίνειν. « L'école péripatéticienne ré-« pond que c'est là précisément la vertu de notre faculté « de juger ; mais notre âme ne juge pas naturellement « sans principes ; elle n'agit pas comme l'araignée qui « tire sa toile d'elle-même. » Οὐ πιστέον τῷ Περιπάτῳ λέγοντι ὅτι κριτικῇ τινι δυνάμει ταῦτα διακρίνει· οὐ γὰρ φυσικῶς ἐνεργεῖ ἡμετέρα ψυχὴ καθάπερ ὁ ἀράχνης τὸ ἀράχνιον. « S'il est vrai que « dans ses jugements l'âme ajoute d'elle-même un terme, « il faut qu'elle possède en elle des idées ; sans cela elle « ne passerait point d'une connaissance particulière à « une vérité générale ; elle n'ajouterait pas au jugement « le terme qui lui manque. » Εἰ προστίθησι καὶ μεταβαίνει, δῆλον ἄρα ὅτι ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἴδη τινὰ, ἐπεὶ οὐδὲ τὴν ἀρχὴν μετέ-

φαίνε καὶ τὸ λεῖπον προστίθει, μὴ ἔχουσα εἴδη. « En présence « d'images sensibles imparfaites, l'âme conçoit des images « parfaites. Nous allons de la connaissance sensible, par « exemple de tel ou tel objet égal, à ce qui est égal en soi « et absolument. Il faut bien que nous ajoutions de nous-« mêmes à l'objet égal ce qui lui manque, parce que ce « qui est égal à nos yeux ne l'est pas exactement. » « Ἀπὸ τῆς αἰσθητικῆς γνώσεως, οἷον ἀπὸ τοῦ τῇδε ἴσου ἐρχόμεθα ἐπὶ τὸ ἁπλῶς ἴσον... καὶ προστίθεμεν δὲ τὸ λεῖπον, διότι οὐκ ἀκριβὲς τὸ τῇδε ἴσον. »

Ici vient la lacune assez considérable que nous avons signalée, et le commentaire recommence au passage suivant de Platon : Οὐκοῦν τοιόνδε τι, ἦ δ' ὅς, ὦ Σώκρατες, δεῖ ἡμᾶς ἀνέρεσθαι ἑαυτούς, feuillet 177, Bekk. p. 46 ; traduction française, p. 233. « *Ce que nous devons d'abord nous demander à nous-mêmes, reprit Socrate...* » Cette leçon s'étend jusqu'au feuillet 179 verso, où nous avons prouvé que, sans aucun signe apparent, il y a réellement solution de continuité, et qu'un nouveau commentaire, d'une forme tout à fait différente, succède à celui que nous examinons.

Dans cette dernière leçon, le dernier passage de Platon qui est cité et commenté est : Ὅρα δὲ καὶ τῇδε... Bekk. p. 50; traduction française, p. 237 : « *Prenons encore un autre chemin.* » Cette leçon est un développement long et embarrassé de l'argument de la similitude : ὁ ἐκ τῆς ὁμοιότητος λόγος. En voici un extrait succinct : « Il faut « d'abord distinguer l'essence, οὐσία, du phénomène, « γένεσις. Or, l'essence ce sont les idées, et les phéno-« mènes, tous les objets sensibles. A chacun de ces deux « ordres distincts sont attachés six attributs : à l'essence,

« la divinité, l'immortalité, l'intelligibilité, l'indissolubi-
« lité, la permanence et l'identité; aux phénomènes, les
« attributs contraires.

« L'essence, sans être Dieu, en dépend et est divine :
« la vraie immortalité est dans l'essence ; celle-ci n'étant
« en elle-même susceptible ni de passé, ni de présent, ni
« d'avenir. L'intelligibilité de l'essence, τὸ νοητόν, ne veut
« pas dire que l'essence peut être conçue, νοούμενον, mais
« qu'elle a en soi la propriété de concevoir ; en un mot
« qu'elle est l'intelligence elle-même. L'essence est indis-
« soluble, n'étant point composée de parties. Les astres
« mêmes, étant composés, sont dissolubles et périssables,
« considérés en eux-mêmes : car ils ne se maintiennent
« pas par eux-mêmes; mais ils sont revêtus d'une im-
« mortalité empruntée, selon le principe si bien établi
« par Aristote, que tout corps fini n'a qu'une puissance
« finie. Étant simple, l'essence est uniforme. Par cette
« même raison, elle est permanente et identique à elle-
« même : ἀεὶ καὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχει ἑαυτῷ ; car le
« retour sur soi est le propre de l'intelligence : νοῦ γὰρ
« οἰκεία ἡ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστροφή. Les choses sensibles ne sont
« jamais les mêmes : elles sont toujours différentes, non-
« seulement les unes des autres, mais d'elles-mêmes ; tou-
« jours modiles et entraînées par le cours du temps : τὰ
« δὲ αἰσθητὰ οὐδέποτέ ἐστι αὐτά· οὐ μόνον γὰρ ἀλλήλων διαφέρει,
« ἀλλὰ καὶ ἑαυτῶν ἐν ῥευστῷ χρόνῳ καὶ ἐν κινήσει ὄντα. Cette
« instabilité perpétuelle est opposée à la permanence et à
« l'identité de l'intelligence, qui revient toujours sur
« elle-même. C'est là le vrai caractère de l'identité, et le
« vrai sens de ces mots, *identique à elle-même*, appli-
« qués à l'essence.

« Maintenant si l'on applique ces considérations à
« l'homme, on trouve dans l'homme l'âme et le corps.
« Or, de l'âme et du corps, c'est évidemment l'âme qui
« se rapporte le plus à l'essence, identique à elle-même,
« permanente, indissoluble, etc., parce que l'âme est
« 1° invisible, 2° douée de pensée, 3° qu'elle gouverne le
« corps. En effet, l'invisibilité, la pensée et le comman-
« dement conviennent plus à l'indissoluble que leurs
« contraires. L'âme, sous ce triple rapport, se rapproche
« donc plus que le corps de l'indissoluble ; elle est donc
« plus indissoluble que le corps, et par conséquent plus
« durable. »

La dernière partie de cette leçon ajoute de nouvelles lumières à celles que nous avait déjà fournies ce commentaire sur les commentateurs du *Phédon* antérieurs à Olympiodore. Olympiodore nous apprend que l'argument que nous venons de résumer, tiré de l'essence de l'âme, et fondé sur l'analogie de l'âme avec l'indissoluble, était considéré par tous les interprètes comme le seul argument vraiment démonstratif. Ici Jamblique est encore cité, et même, à ce qu'il semble, textuellement. Voici quel était le raisonnement de Jamblique ; il s'appuyait sur ce principe de Plotin, que tout ce qui est détruit l'est d'une de ces deux manières, soit comme composé, soit comme accident et n'ayant d'existence que dans un sujet. Ainsi les corps périssent parce qu'ils sont composés, et les qualités intellectuelles périssent aussi parce qu'elles n'existent que dans un sujet. Or, l'âme n'étant point composée et n'existant pas non plus dans un sujet, puisqu'elle gouverne le corps, lui donne la vie et a en elle-même son principe d'action, ne peut

périr d'aucune manière, ni comme composée, ni comme dépendante d'un sujet pour son existence : Εἴγε δεσπόζει τοῦ σώματος ζωοποιοῦσα αὐτὸ καὶ αὐτοκίνητος οὖσα, κατ' οὐδένα ἄρα τρόπον φθαρήσεται, οὐδὲ ὡς σύνθετος οὐδὲ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ.

Olympiodore cite encore un morceau assez étendu du commentaire de Proclus, où ce philosophe examinait de quelles idées Platon veut parler dans le *Phédon*, ou des idées considérées en Dieu lui-même, τῶν ἁπλῶς τῶν ἐν τῷ δημιουργῷ, ou bien des idées considérées seulement dans l'âme humaine, ἢ περὶ τῶν ψυχικῶν. On peut défendre l'une et l'autre interprétation, et Proclus, après avoir balancé les différents motifs, conclut qu'il s'agit des idées considérées sous ce double point de vue : en Dieu à la fois et dans l'âme humaine. Les idées en Dieu sont les exemplaires des idées dans l'âme, et celles-ci sont les images des premières. L'exemplaire et l'image, l'original et la copie sont relatifs ; les relatifs ne peuvent se concevoir séparément ; parler des uns c'est parler des autres : Καὶ ἐπικρίνει ὁ Πρόκλος ὅτι περὶ ἀμφοῖν ἐστιν αὐτῷ ὁ λόγος· ἐπειδὴ γὰρ καὶ παραδείγματα τὰ νοερὰ εἴδη τῶν ψυχικῶν καὶ εἰκόνες τῶν ἐκείνων, πρός τι δὲ τὸ παράδειγμα καὶ ἡ εἰκών, τὰ δὲ πρός τι δίχα ἀλλήλων οὐ γινώσκεται, ἀνάγκη περὶ παραδειγμάτων διαλεγόμενον καὶ περὶ εἰκόνων διαλέγεσθαι.

Viennent ensuite diverses objections dont Olympiodore ne nomme pas les auteurs, et qui n'ont pas grande valeur, non plus que les réponses du philosophe alexandrin. A propos des choses invisibles qui échappent aux sens, mais que l'enthousiasme aperçoit, Olympiodore dit que l'enthousiasme remplace quelquefois la vue, ἐνθουσία γάρ ποτε καὶ ὄψις, et il cite ce qu'on raconte d'Apollonius ; savoir, qu'étant à Rome, il voyait

ce qui se passait en Égypte : ὥσπερ περὶ Ἀπολλωνίου λέγεται ὅτι ἐν Ῥώμῃ ὢν ἑώρα τὰ ἐν Αἰγύπτῳ ἐπιτελούμενα.

Tel est le premier commentaire d'Olympiodore sur le *Phédon*, ou plutôt sur une partie du *Phédon*. Le second commentaire, qui dans nos manuscrits succède à celui-là, est plus étendu, comme nous l'avons déjà dit, et il a aussi plus d'importance. Il confirme toutes les données historiques que nous devons au premier, et il y joint un bon nombre de données nouvelles. Nous allons essayer de le faire connaître.

Analyse du second commentaire.

Je commencerai par une description extérieure de ce nouveau commentaire, toujours en prenant pour base le manuscrit 1822 et en le confrontant au besoin avec les manuscrits 1823, 1824, et avec celui de Saint-Germain 156.

Ce second commentaire est acéphale comme le premier, et commence aussi à cette partie du *Phédon* où il est question du suicide [1]. Il ne s'en distingue par aucun signe extérieur : leur différence n'est démontrée que par l'absolue impossibilité de faire une seule et même phrase de celle qui est à la ligne 8 *à fine* du verso du feuillet 179 du manuscrit 1822, par l'évidente solution de continuité que cet endroit présente dans tous les manuscrits, et par le retour des matières déjà traitées au commencement du précédent commentaire. L'un est divisé en πράξεις ou *leçons*, dont chacune renferme une citation du texte de Platon avec des observations plus ou moins

1. P. 11 de l'édition de Bekker, et p. 4 de la traduction française.

étendues ; dans l'autre, il n'y a plus de πράξεις, de leçons distinctes, plus de citations de Platon, mais seulement une suite de paragraphes dont chacun commence par ὅτι, forme qui est évidemment celle d'un extrait. Chacun de ces ὅτι, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est un petit tout distinct, et leur suite embrasse les diverses parties du *Phédon*. Une première série de deux cent trois paragraphes comprend la question du suicide et ce qui suit jusqu'au célèbre passage *sur les contraires*. Là se présente une nouvelle série de quarante-trois paragraphes, sous ce titre : Περὶ τοῦ ἀπὸ τῶν ἐναντίων λόγου διάταξις τοῦ ἡμετέρου καθηγεμόνος, τό τε ἐνδεχόμενον τό τε ἀληθὲς τοῦ λόγου διασώζουσα· c'est-à-dire : *Du passage sur les contraires ; exposition de notre maître, qui fait voir ce qu'il y a dans ce passage de possible et ce qu'il y a de vrai*. Ce morceau est suivi d'un autre sur le passage de *la réminiscence;* son titre est : Περὶ τοῦ ἀπὸ τῶν ἀναμνήσεων λόγου· il comprend cent six paragraphes avec un certain nombre de sections plus générales dont les titres sont : 1° Κεφάλαιον τοῦ ἐκ τῶν ἀναμνήσεων λόγου ; c'est-à-dire : *Résumé du passage de la réminiscence;* 2° Ἐκ τῶν τοῦ Χαιρωνέως, *extrait du Chéronéen* (*Plutarque*). Vient ensuite un quatrième morceau sur l'endroit du *Phédon* où l'adversaire de l'immortalité de l'âme prétend que l'âme est un résultat de l'organisation qui se dissipe avec elle, et où il la compare à l'harmonie d'une lyre. Ce morceau est intitulé : Ὁ περὶ ἁρμονίας λόγος ; il n'a pas de numérotage particulier, et reprend celui du morceau précédent sur la réminiscence; il commence au numéro ou paragraphe 107 et va jusqu'au numéro 212. Enfin arrive une dernière série de quatre-vingt-dix-sept paragraphes sur le

mythe qui termine le *Phédon*, εἰς τὸν μῦθον. Ici finit notre commentaire. En effet il a parcouru, sinon le *Phédon* tout entier, au moins ses plus grandes parties, à savoir le suicide, les contraires, la réminiscence, l'harmonie de la lyre et le mythe ; tandis que le premier commentaire s'arrêtait à la réminiscence, et ne comprenait ni l'harmonie, ni le mythe final. On peut donc considérer ce second commentaire comme véritablement complet en son genre.

Cependant nos manuscrits ne s'arrêtent point là, et tous contiennent en outre un long supplément qui s'étend jusqu'au commentaire sur le *Philèbe*. Ce supplément comprend les sections générales qui suivent : 1° Εἰς τὸν Φαίδωνα, περὶ τοῦ ἀπὸ τῶν ἐναντίων λόγου· *sur le Phédon*, *du passage sur les contraires*. Cette section a son numérotage particulier et renferme vingt-quatre paragraphes. 2° Ἐπιχειρημάτων διαφόρων συναγωγὴ δεικνύντων ἀναμνήσεις εἶναι τὰς μαθήσεις, ἐκ τῶν τοῦ Χαιρωνέως Πλουτάρχου· *collection de différents arguments qui démontrent que les connaissances que l'on acquiert sont des réminiscences*, *tirée de Plutarque le Chéronéen*; quarante paragraphes. 3° Ἀπορίαι Στράτωνος πρὸς τὸν πρῶτον λόγον τῶν ἀπὸ τῶν ἐναντίων· *objections de Strabon contre le premier passage sur les contraires*; six paragraphes. Λύσεις, *solutions* ; six paragraphes. 4° Ἀπορίαι Στράτωνος πρὸς τὸν ἀπὸ τῶν ἀναμνήσεων λόγον· *objections de Strabon contre le passage de la réminiscence*; seulement trois paragraphes. 5° Περὶ τοῦ τελευταίου λόγου, *du dernier passage*, à savoir *le mythe*. Ce dernier morceau est très-étendu et commente, comme le titre l'indique, toute la dernière partie du *Phédon*.

Ces cinq chapitres réunis forment en quelque manière les débris d'un commentaire nouveau ou du moins d'une rédaction nouvelle du même commentaire, rédaction qui est aussi différente de la seconde que celle-ci est différente de la première.

Voilà donc en réalité, au lieu d'un seul commentaire, selon l'opinion commune, trois commentaires distincts. J'ai fait connaître le premier. Un jour peut-être j'aborderai le troisième; mais ici je ne m'occuperai que du second, lequel s'étend, dans le manuscrit 1822, depuis le feuillet 180 recto jusqu'au feuillet 220 verso, et forme par conséquent 40 feuillets, c'est-à-dire 80 pages in-folio. Enfin, pour mettre un peu plus d'ordre dans notre analyse, au lieu de rendre compte successivement de chaque paragraphe, comme nous l'avons fait pour le premier commentaire, nous considérerons dans celui-ci et reproduirons sommairement ce qui regarde, 1° la philosophie proprement dite; 2° la mythologie; 3° l'histoire de la philosophie.

Philosophie. L'école d'Alexandrie, héritière des travaux accumulés pendant plus de six siècles, de Thalès à Ammonius, placée auprès du vaste dépôt des monuments écrits de tout genre rassemblés par les Ptolémées, venue d'ailleurs à une époque de lassitude et de découragement universel, devait produire naturellement des érudits et des savants ingénieux plutôt que des penseurs originaux, et l'imitation est en général ce qui la caractérise. La seule idée profonde qui lui appartienne en philosophie est l'éclectisme, lequel par sa nature se rattache encore au caractère général que nous venons de signaler. Mais

dans la combinaison des systèmes antérieurs qu'entreprit l'école d'Alexandrie, l'esprit du temps, qui dans chaque époque n'influe pas moins sur la philosophie que sur tout le reste, repoussait d'abord les systèmes sceptiques, lesquels survenus les derniers, après avoir ruiné tous les autres, avaient fini par se perdre eux-mêmes dans le dégoût philosophique qu'ils avaient produit et répandu. Le même esprit qui repoussait les systèmes sceptiques devait également proscrire le sensualisme qui, dans la généalogie des systèmes, est le père du scepticisme; et c'est là ce qui explique le silence presque absolu de cette savante école sur des personnages aussi intéressants à tous égards que Démocrite et Épicure dans l'école sensualiste, et Énésidème dans l'école sceptique. Et même, en se renfermant dans les limites des systèmes idéalistes, l'éclectisme alexandrin n'emprunta guère à Aristote que la forme; de sorte qu'en dernière analyse, pour le fond des idées, il se trouva à peu près réduit au platonisme; d'où le surnom de *néoplatonisme* qui lui a été donné justement. Une fois engagé dans une route exclusive, on ne s'y arrête plus. L'idéalisme de Platon inclinait déjà au mysticisme; l'esprit du temps y précipita le néoplatonisme. En effet le mysticisme est le second caractère de l'école d'Alexandrie; c'est là même son trait le plus original, et ce qui lui donne une place à part dans l'histoire de la philosophie comme dans celle de l'humanité. Ce mysticisme, sincère et grand, parce qu'il était le fruit véritable et nécessaire de l'époque où il parut, se soutint assez longtemps par la puissance des mêmes causes qui l'avaient produit; il brille de tout l'éclat qu'il comporte

et atteint son entier développement, du deuxième au quatrième siècle, de Plotin à Proclus. Mais peu à peu il s'affaiblit et s'épuise comme la civilisation antique, et vers le temps d'Olympiodore ce n'est plus guère qu'une tradition sans force et sans vie. La pensée s'y traîne dans les lieux communs d'un idéalisme impuissant et d'une érudition empruntée. Le style, qui suit toujours la pensée, a perdu tout coloris; déjà même la correction l'abandonne. C'est l'antiquité à son lit de mort. Non-seulement la pensée philosophique, mais le commentaire lui-même expire; car après Olympiodore il n'y a plus de commentateurs, au moins de Platon. Il faut donc s'attendre à ne trouver ici qu'un monument d'une époque de décadence. Le lecteur ainsi prévenu, nous allons tirer des quatre-vingts pages in-folio que nous examinons, sans y mêler presque aucune observation, les passages philosophiques les moins dépourvus d'intérêt en eux-mêmes et les plus caractéristiques du système et du temps auxquels ils appartiennent.

Sur *la question du suicide*, Olympiodore reproduit l'argument de Platon, savoir, qu'il y a une divine providence, envers laquelle nous sommes responsables de toutes nos actions; ce que Platon exprime en ces termes : « que les dieux prennent soin de nous et que nous leur « appartenons. » Or, si nous leur appartenons, ils peuvent punir toute infraction faite à leurs lois. Mais il est à craindre qu'ici on ne transporte à la Divinité des idées et des sentiments empruntés à la nature humaine. « Il « faut concevoir dans les dieux, dit Olympiodore, la co- « lère et la vengeance tout autrement que dans l'huma-

« nité. Leur colère signifie qu'ils retirent leur lumière ; « et leur vengeance est une seconde providence qui « s'exerce par le châtiment à l'égard de l'âme qui a dé- « serté leurs lois [1]. — S'il y a punition du suicide, il « faut que l'âme subsiste quelque part séparée du corps [2]. « Si le suicide est une infraction à la volonté divine, il « s'ensuit que l'âme est libre, car son acte lui appartient. « Et encore, si les dieux nous punissent, nous sommes « libres ; car l'être livré à une nécessité extérieure n'est « pas responsable [3]. »

Voici, ce nous semble, de nobles pensées sur la liberté et la nécessité, le bien et la providence, et les divers degrés de connaissance et d'intelligence : « Plus « notre liberté obéit aux dieux, plus elle étend son em- « pire ; plus elle s'éloigne des dieux et s'isole en elle- « même, plus elle fait de pas vers l'asservissement à un « principe étranger, comme s'étant écartée de l'être es- « sentiellement libre et se rapprochant de l'être essen- « tiellement dépendant [4]. »

1. Ici le grec d'Olympiodore n'est pas dépourvu d'élégance : Ἡ δὲ ἀγανάκτησις ἐπ' αὐτῶν καὶ ἡ τιμωρία ἄλλοιον νοείσθω τρόπον· ἡ μὲν ἀναστολὴ οὖσα τοῦ οἰκείου φωτὸς, ἡ δὲ τιμωρία δευτέρα πρόνοια, περὶ τὴν ἀποφοιτήσασαν ψυχὴν κολαστική τις.

2. Καὶ διὰ τοῦτο χωριστικὴ ἡ ψυχή.

3. Ὅτι εἰ παρὰ γνώμην θεῶν ἐξάγομεν, αὐτοκίνητός ἐστιν ἡμῶν ἡ ψυχή· οἰκεία γὰρ ὁρμή. Καὶ εἰ τιμωροῦνται ἡμᾶς, αὐτοκίνητοί ἐσμεν· ἑτέρωθεν γὰρ ἀναγκαζομένων ἐστὶν ἡ ἐπιτίμησις. Avant ἐστὶν, il faut, ce semble, rétablir οὐκ, qui manque dans nos quatre manuscrits.

4. Ὅτι τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν, ὅσον μᾶλλον δουλεύει τοῖς θεοῖς, τοσούτῳ μᾶλλον ἐνεξουσιάζει πλείοσιν· ὅσον δὲ ἐκείνων ἀφίσταται πρὸς ἑαυτὸ, τοσούτῳ μείζονος α.... (les quatre manuscrits ont ici une petite lacune que l'on peut remplir par ἀπέρχεται ou un verbe semblable.) πρὸς

« La plus grande nécessité est celle du bien ; car nul « ne peut méconnaître l'obligation qu'il nous impose. »

« La providence est inhérente à la Divinité ; car le bien est « l'essence divine, et la providence est le bien en action [1]. »

« Il ne faut pas se laisser troubler par cette question : « qui vaut mieux de la science ou de la vertu ? car l'une « sans l'autre est imparfaite.

« L'âme n'est pas corps, car elle méprise le corps ; « elle n'en vient pas, car elle lui résiste.

« Le corps est de la même essence que l'ignorance [2] ;

τὴν ὄντως ἑτεροκίνητον δουλείαν, ἅτε τοῦ μὲν κυρίως αὐτεξουσίου ἀφιστάμενον, τῷ δὲ κυρίως ὑπεξουσίῳ πλησιάζον.

1. Ὅτι πάντα μὲν προνοεῖ τῶν δευτέρων κατὰ φύσιν, ἀλλ' οἱ θεοὶ πρὸ πάντων καὶ καθ' ὕπαρξιν· ἀγαθότης γὰρ ἕκαστος· ἡ δὲ πρόνοια τῆς ἀγαθότητός ἐστιν ἐνέργεια.

2. Ὅτι τὸ μὲν σῶμα ἀγνοίᾳ συνουσίωται· συναγωγὸς γὰρ ἡ γνῶσις. τὸ δὲ πάντη μεμέρισται, ὁ δὲ νοῦς αὐτόγνωσις, ὅτι κατ' οὐσίαν ἀμέριστος τῶν τε ἐν μέσῳ, ἡ μὲν αἴσθησις σκοτεινοτάτη γνῶσις, ἐπειδὴ οὐκ ἄνευ τοῦ φύσει ἀγνοοῦντος· ἡ δὲ ψυχὴ ἡ λογικὴ φανοτέρα καὶ ἑαυτῆς γνωστικὴ, ὅτι μᾶλλον ἀμέριστος· ἡ δὲ φαντασία μέση πως· διὸ καὶ νοῦς ἐστι παθητὸς καὶ μεριστός. Ὅτι τὴν αἴσθησίν φησιν Ἀριστοτέλης ἀποκάμνειν πρὸς τὰ ἐλάττω τῶν αἰσθητῶν ἀπὸ τῶν μειζόνων μεταστραφεῖσαν, τὴν δὲ ἐπιστήμην τοὐναντίον καὶ τὰ ἐλάττω γιγνώσκειν ἀπὸ τῶν μειζόνων· αἰτιᾶται δὲ τοῦ μὲν τὸ διὰ σώματος ἐνεργεῖν, τοῦ δὲ τὸ ἄνευ σώματος. Ὅτι οἱ μὲν τὰς αἰσθήσεις ἀκριβεῖς εἶναί φασι πρὸς ἀλήθειαν, οἱ δὲ ἀτιμάζουσιν ὡς οὐκ ἀληθεῖς· οὗτοι μὲν Παρμενίδης, Ἐμπεδοκλῆς, Ἀναξαγόρας, ἐκεῖνοι δὲ Πρωταγόρας, Ἐπίκουρος· ὁ δὲ Πλάτων ἀμφότερα δοκεῖ λέγειν· αἴτιον δὲ ὅτι πολλοὺς εἶναι τίθεται βαθμοὺς τῆς ἀληθείας, ἑκατέρας μὲν τῆς τῶν γνωστῶν, καὶ τῆς τῶν γνώσεων, κατὰ τὴν ἐν Πολιτείᾳ γραμμὴν διῃρημένην. Πῶς ἀτυχῆ τὴν αἴσθησιν τῆς ἀληθείας φησὶν ὁ Πλάτων ; ἢ ὡς μετὰ πάθους ἐνεργοῦσαν ; τὸ γὰρ πάθος οὐ γνῶσις· ἐνέργεια γὰρ ἡ γνῶσις. Εἰ μὴ ἀκριβὴς ἡ αἴσθησις, πῶς ἀρχὴ γίνεται τῆς ἀποδείξεως ; ἀναμιμνήσκει μὲν ἡ αἴσθησις, ἡ ψυχὴ δὲ προβάλλεται τὰς ἀρχάς.

« car la connaissance unit, et le corps n'est que division. « L'intelligence est la connaissance par excellence, parce « que l'intelligence est essentiellement indivisible. Entre « ces deux extrémités la sensibilité est le degré le plus « obscur de la connaissance, puisqu'elle s'exerce seule- « ment au moyen de ce qui est ignorant par sa nature. « La raison est plus lumineuse et elle se connaît elle- « même, parce qu'elle est plus indivisée. L'imagination « tient en quelque sorte le milieu; c'est l'intelligence « soumise à la passion et à la division. La sensation, dit « Aristote, ne pouvant atteindre les objets supérieurs, « retombe et s'abaisse vers les inférieurs; il en est tout « le contraire de la science; elle connaît l'inférieur par « le supérieur; et Aristote en donne cette raison, que « l'une s'exerce par le corps et l'autre sans le corps. Les « uns, comme Protagoras et Épicure, attribuent la certi- « tude aux sensations; les autres, Parménide, Empédocle, « Anaxagoras, leur refusent toute vérité; Platon semble « adopter les deux opinions, parce qu'il admet plusieurs « degrés de vérité, et qu'il considère la vérité et par « rapport aux objets de la connaissance et par rap- « port à la connaissance elle-même, selon la distinction « établie dans la *République*. Mais, comment, dit-il, les « sens n'atteignent-ils point la vérité? est-ce parce que « la sensibilité est passive? car la passion n'est pas con- « naissance; la connaissance est action. D'autre part, si la « sensation manque de certitude, comment peut-elle de- « venir principe de connaissance? La sensation excite la

[1] Ὅτι ὁ λογισμὸς νοῦς ἐστι διεξοδικός, ταύτῃ μὲν τοῦ νοῦ ἀπολειπόμενος, ᾗ δὲ νοῦς τῆς αἰσθήσεώς τε καὶ φαντασίας ὑπερέχων· καί ἐστι [illegible] [illegible]· διὸ πρὸς μὲν τὸν νοῦν ἀνατεινόμενος ἐπιλαμ-

« réminiscence, et c'est l'âme qui suggère les principes.

« Le raisonnement [1] est l'intelligence déductive ; or, « sous ce rapport il est inférieur à l'intelligence pure ; « mais en tant qu'intelligence, il est supérieur à la sen- « sibilité et à l'imagination. Il est la raison en action ; « d'un côté il aspire à l'intelligence et réfléchit la lumière « de la vérité intelligible ; de l'autre il s'abaisse vers la « connaissance déraisonnable et s'obscurcit des ténèbres « de l'erreur, inséparable de la sensibilité.

« Le raisonnement [1] ne tient point du corps, dont la « nature est de tout ignorer ; au contraire, la sensation « tient du corps. Le raisonnement vise à la connaissance « des causes ; mais il n'appartient pas même à la sensa- « tion de les chercher. L'un est à la suite de l'être, l'autre « est la messagère des passions ; celui-ci est de l'âme à « l'âme elle-même ; celle-là est de l'âme aux choses étran- « gères. Aussi la connaissance y est-elle interrompue par « la division.

« La connaissance [2] est la beauté de l'âme, à cause de « son évidence et de son charme. Plus elle se dégage de la « matière et par conséquent de l'ignorance, plus elle est

πρύνεται τῷ φωτὶ τῆς νοερᾶς ἀληθείας, εἰς δὲ τὴν ἄλογον γνῶσιν κατατεινόμενος τῷ σκότῳ ἐπιθολοῦται τοῦ συμφύτου ταῖς αἰσθήσεσι ψεύδους.

1. Ὅτι ὁ μὲν λογισμὸς καθαρός ἐστι τοῦ φύσει πάντα ἀγνοοῦντος σώματος, ἡ δὲ αἴσθησις τούτῳ συμμιγής· καὶ ὁ μὲν αἰτίας ἐπήβολος, ἡ δὲ οὐ πέφυκε τὴν αἰτίαν ἐπιζητεῖν. Καὶ ὁ μὲν οὐσίας ἐστὶ συναιρέτος, ἡ δὲ παθῶν ἄγγελος· καὶ ὁ μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν τῆς ψυχῆς, ἡ δὲ αὐτῆς πρὸς ἄλλα· διόπερ ἡ γνῶσις τῇ ἑτερότητι καὶ τῷ διασπασμῷ διακόπτεται.

2. Ὅτι κάλλος ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἡ γνῶσις διὰ τὸ ἐκφανὲς καὶ ἐράσμιον· ἡ δὲ καθαρὰ τοῦ αἴσχους τῆς ὕλης καὶ τῆς ἀγνοίας ἔτι μειζόνως καλή, καλλίστη δὲ ἡ τῷ νοερῷ φωτὶ συγκεκραμένη.

« belle, et sa beauté suprême est de se confondre avec la « lumière intelligible. »

« Si l'intelligence [1] a plus de certitude que la sensibi- « lité, les choses intelligibles sont plus certaines que les « choses sensibles ; et si la vérité doit être avant son « image, il faut que l'immatériel soit avant le matériel. « Si ce qui est parfait est avant ce qui ne l'est pas, com- « ment l'intelligible ne serait-il pas avant le sensible ? »

A cette théorie des facultés où le plus haut degré de l'intelligence est la confusion de l'intelligence avec l'objet intelligible dans la recherche de l'absolue unité, correspond une classification analogue des vertus, qui donne une idée parfaitement exacte de la morale mystique de l'école d'Alexandrie, et de la supériorité que l'esprit général de cette époque accordait aux facultés contemplatives et aux vertus, appelées depuis *monacales*, sur les facultés actives et les vertus pratiques.

« Première classe de vertus : vertus *physiques* (φυσικαὶ), « communes aux hommes et aux animaux (comme la « force, la sobriété, la douceur, l'intelligence, etc.), en « tant que ces qualités sont naturelles et viennent du « tempérament [2]. »

« Seconde classe de vertus : vertus *morales* (ἠθικαὶ), « fruit de l'habitude et d'une saine direction de l'opinion, « vertus d'enfants bien élevés dont certains animaux sont

1. Ὅτι εἰ ἔστι γνῶσις ἀκριβεστέρα τῆς αἰσθήσεως, εἴη ἂν καὶ γνωστὰ ἀληθέστερα τῶν αἰσθητῶν· καὶ εἰ δεῖ τὰ ἀληθῆ πρὸ τῶν εἰδώλων εἶναι, δεῖ πρὸ τῶν ἐνύλων εἶναι τὰ ἄϋλα· καὶ εἰ τὰ τέλεια πρὸ τῶν ἀτελῶν ὑφίσταται, πῶς οὐκ ἂν εἴη τὰ νοητὰ πρὸ τῶν αἰσθητῶν;

2. Ὅτι πρῶται τῶν ἀρετῶν αἱ φυσικαὶ, κοιναὶ πρὸς τὰ θηρία, συμπεφυρμέναι ταῖς κράσεσιν.

« susceptibles, et qui naissent d'un accord facile de la « partie raisonnable et de la partie irraisonnable de notre « nature [1]. »

« Troisième classe de vertus : vertus *politiques* (πολιτικαί); « qui ne dépendent que de la raison, puisqu'elles suppo- « sent la science; mais de la raison en tant qu'elle per- « fectionne les instruments qui la mettent en rapport « avec le monde, la faculté de connaître par la sagesse, « l'irascibilité par le courage, la concupiscence par la « tempérance, et toutes en général par la justice [2]. »

« Quatrième classe de vertus : les vertus *purificatrices* « (καθαρτικαί), produites par la raison qui se sépare de « tout le reste, et se retire en elle-même et suspend toute « action extérieure ; vertus qui dégagent l'âme des liens « du monde visible [3]. »

« Cinquième classe : les vertus *contemplatives* (θεωρη- « τικαὶ), dans lesquelles l'âme, au lieu de se retirer sur « elle-même, renonce à soi et tend à se rapprocher de ce « qui lui est supérieur, non pas seulement par la con- « naissance, mais aussi par la volonté. L'âme aspire alors « en quelque sorte à devenir intelligence. Or, l'intelli-

1. Ὅτι αἱ ἠθικαὶ ὑπὲρ ταύτας, ἐθισμῷ καὶ ὀρθοδοξίᾳ τινὶ ἐγγιγνόμεναι, παίδων οὖσαι ἀρεταὶ ἀγομένων εὖ, καὶ τῶν θηρίων ἐνίοις ὑπάρχουσαι,.... εἰσὶ δὲ ὁμοῦ λόγου τε καὶ ἀλογίας.

2. Ὅτι τρίται ὑπὲρ ταύτας αἱ πολιτικαὶ μόνον οὖσαι τοῦ λόγου· ἐπιστημονικαὶ γάρ· ἀλλὰ λόγου κοσμοῦντος τὴν ἀλογίαν ὡς ὄργανον ἑαυτοῦ, διὰ μὲν φρονήσεως τὸ γνωστικὸν, διὰ δὲ ἀνδρείας τὸ θυμοειδὲς, τὸ δε ἐπιθυμητικὸν σωφροσύνῃ, πάντα δὲ δικαιοσύνῃ.

3. Ὅτι ὑπὲρ ταύτας αἱ καθαρτικαὶ τοῦ λόγου μόνου οὖσαι, καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἀναχωροῦντος εἰς ἑαυτὸν,.... καὶ τὰς δι' ὀργάνων ἐνεργείας ἀναστέλλοντος, ἀναλύουσαι τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν δεσμῶν τῆς γενέσεως.

« gence suppose à la fois connaissance et volonté. Ces « vertus sont opposées aux vertus politiques : celles-ci « agissent selon la raison sur la nature inférieure; celles-« là s'élèvent jusqu'au monde supérieur [1]. »

« Sixième classe de vertus : les vertus *exemplaires* « (παραδειγματικαί). Ici l'âme ne contemple plus l'intelli-« gence comme dans les vertus précédentes; car la con-« templation suppose distance, intervalle; mais l'âme est « alors l'intelligence elle-même, à laquelle elle participe. « Or, l'intelligence est l'exemplaire de toutes choses; et « c'est pour cela que ces vertus sont appelées *exem-« plaires* [2].

« Au-dessus de toutes ces vertus, dont le caractère « commun est d'appartenir à l'intelligence, Jamblique « place les vertus qu'il appelle *hiératiques* (ἱερατικαὶ), « lesquelles naissent de la nature divine de l'âme. »

Olympiodore prétend que le but de Platon est de distinguer les vertus qui purifient l'âme de toutes les vertus inférieures, non-seulement des fausses vertus, mais des demi-vertus, telles que celles de la première et de la deuxième classe et même de la troisième, à savoir les vertus politiques. Il est évident qu'ici le commentateur

1. Ὅτι πρὸ τούτων αἱ θεωρητικαὶ, τῆς ψυχῆς ἤδη καθ' ἑαυτὴν ἀφιείσης, μᾶλλον δὲ τοῖς πρὸ αὐτῆς ἑαυτὴν προσαγούσης, οὐ γνωστικῶς... ἀλλὰ καὶ ὀρεκτικῶς· οἷον γὰρ νοῦς ἀντὶ ψυχῆς ἐπείγεται γενέσθαι, ὁ δὲ νοῦς ἅμα τὸ ἀμφότερον, ἀντίστροφοι αὗται ταῖς πολιτικαῖς, ὡς ἐκεῖναι περὶ τὰ χείρω κατὰ λόγον ἐνεργοῦσαι, αὗται περὶ τὰ κρείττω κατὰ νοῦν.

2. Ὅτι παραδειγματικαὶ ἀρεταὶ αἱ μηκέτι θεωρούσης τὸν νοῦν τῆς ψυχῆς· τὸ γὰρ θεωρεῖν σὺν ἀποστάσει γίνεται, ἀλλ' ἤδη στάσει ἐν τῷ νοῦν εἶναι κατὰ μέθεξιν, ὅς ἐστι παράδειγμα πάντων· διὸ καὶ αὗται παραδειγματικαί.

alexandrin détourne la morale de Platon vers un mysticisme outré, et qu'il l'expose alors à toutes les objections des péripatéticiens, qui demandaient comment le contemplatif pouvait avoir besoin de la force, de la justice, de la tempérance, vertus bonnes seulement à soutenir les combats de la sensibilité, au-dessus desquelles le contemplatif est placé comme les dieux. Au lieu de la réponse embarrassée qu'Olympiodore fait à ces objections, nous aimons mieux rapporter la définition suivante qu'il donne des quatre vertus morales : « Le caractère propre de la « force est de ne point se laisser entraîner aux séductions « des choses inférieures ; celui de la tempérance consiste « à s'en éloigner ; celui de la justice est proprement l'é- « nergie en rapport de conformité avec ce qui est, et à « la prudence appartient le discernement du bien et du « mal. »

La division suivante des éléments de l'âme est à peu près la division moderne des facultés en sensibilité, volonté, raison. « Dieu a formé l'âme de trois éléments ; par « l'un elle tend vers les objets inférieurs, par l'autre elle « est portée à se replier sur elle-même, par le troisième « elle peut s'élever à son auteur. »

Les maximes suivantes sortent si naturellement du texte même de Platon, qu'elles se rencontrent déjà dans le premier commentaire : « Il y a de prétendues vertus déna- « turées par le mélange des vices contraires ; celles-là « Platon les appelle *serviles*, comme étant sans valeur et « pouvant se trouver chez les esclaves. Aussi nous ne les « admettrons pas dans le chœur des vertus.

« La vertu n'est point l'échange, mais la défaite des « passions ; et si c'est un échange, ce n'est pas celui de

« passions entre elles, des plus grandes pour les faibles ; « ni, comme le disent les Épicuriens, des passions immo- « dérées pour les passions modérées ; ni, comme le veu- « lent les Stoïciens, des plaisirs contraires à la nature pour « les plaisirs conformes à la nature, mais bien un échange « de toutes les passions pour la sagesse. C'est à l'acqui- « sition de la sagesse que nous devons les immoler toutes ; « c'est elle qui est leur juge, et qui, n'appartenant qu'à « la raison, est naturellement faite pour commander. »

Les passages que nous allons transcrire se rapportent plus directement à la question de l'immortalité :

« Socrate comprend dans une seule et même notion la « vie pure et la vie immortelle ; car ces deux idées ren- « trent l'une dans l'autre. Pour pouvoir se séparer de la « sensibilité, il faut bien que l'âme en soit originairement « distincte : autrement cette séparation serait un mal et « non un bien. De plus, lorsque l'âme se perfectionne « quant à son action, elle se fortifie même quant à l'es- « sence. En se repliant sur elle-même, elle se substantifie « en quelque manière (ἐπιστρέφεται πρὸς ἑαυτὴν οὐσιῶσα « ἑαυτήν) : de sorte qu'étant maîtresse de son existence, « elle ne saurait être détruite que par elle-même ; et na- « turellement il n'est point d'espèces qui se détruisent « elles-mêmes ; seulement elles peuvent devenir sembla- « bles aux espèces inférieures et se corrompre quant à « leur action. C'est ainsi que Socrate a réuni deux véri- « tés ; Cébès les divise et demande qu'on lui démontre « encore l'immortalité de l'âme, regardant l'hypothèse « de la vie pure comme une simple préparation à cette « démonstration. — D'ailleurs l'existence de la vie pure, « c'est-à-dire dégagée de l'esclavage des sens, n'est pas

« une hypothèse, comme le pense Cébès, mais une vérité « fondée sur l'essence même de l'âme ; en effet si l'âme « aspire à se séparer du corps et si elle s'en sépare réelle- « ment, c'est qu'elle tend à une existence indépendante « (εἶναι χωρίς) ; et c'est là l'explication du désir ; autrement « le désir de l'âme serait vain, et rien ne peut l'être. Car « quelle est la fin du désir ? le désirable, c'est-à-dire le « bien. Or, si le désir de l'âme était vain, le bien serait « donc impossible, partant inutile, c'est-à-dire qu'il ne « serait pas le bien. On a fait voir dans le *Gorgias* [1] que « la puissance appartient au bien, et que la faiblesse est « essentielle au mal ; donc tout bien est possible par sa « nature ; donc tout désir a une fin possible, puisqu'il « tend au bien. Or, si le bien même apparent est possible, « que faut-il penser du bien véritable ? ne doit-on pas « croire qu'il a le plus de réalité ? »

Quoique nous devions rencontrer plus bas une discussion spéciale sur les contraires, il y a déjà ici, sur ce passage important du *Phédon*, plusieurs pages qui renferment des raisonnements d'une extrême subtilité, à peu près du même genre que ceux dont nous avons donné une idée dans notre analyse du premier commentaire. Nous ne les reproduirons point, et nous nous contenterons d'en tirer ce qui peut jeter quelque lumière sur cette thèse si controversée dans l'antiquité, que les contraires naissent des contraires. Au premier abord, elle paraît absurde, le contraire excluant, ce semble, le contraire ; mais Olympiodore distingue deux sortes de contraires : les contraires absolus (ἁπλῶς καὶ κυρίως ἀντικείμενα) et les contraires rela-

1. Ὡς ἐν τῷ Γοργίᾳ δέδεικται, semble indiquer qu'Olympiodore avait expliqué le *Gorgias* avant le *Phédon*.

tifs (τὰ πρός τι); et, selon lui, Platon parle de ces derniers. Il distingue encore les contraires en deux classes, τὰ ἔμμεσα καὶ τὰ ἄμεσα, c'est-à-dire les contraires qui admettent entre eux un état intermédiaire, et les contraires qui n'en admettent pas. Or, Platon déclare dans le *Parménide* qu'il n'y a point, en fait de grandeur, de contraires sans intermédiaire, οὐκ ἔστι κατὰ πλάτος ἄμεσα ἐναντία. Il ne s'agit dans le *Phédon* que des contraires admettant un passage de l'un à l'autre, ainsi que des contraires relatifs. En outre, selon la distinction précise de Platon, les contraires qui ont une existence visible naissent seuls les uns des autres.

« Si l'âme survit à sa séparation d'avec le corps, pour-« quoi le corps ne revit-il pas séparément aussi bien que « l'âme? C'est que, le corps étant composé d'éléments, « ces éléments une fois dissous ne peuvent plus se ras-« sembler pour composer un tout, identique à celui « qu'ils ont formé. L'âme étant plus forte que le corps, « il lui appartient de poursuivre seule le cercle de l'exis-« tence. Le même argument s'applique en sens contraire « aux animaux; leurs âmes subsistent, si elles peuvent « se séparer du corps; mais elles ne le peuvent, parce « qu'elles sont en lui comme en leur substance, et alors « le corps, qui est supérieur en force, peut seul subsis-« ter comme corps et être animé de nouveau; et si le « corps lui-même est détruit, le cercle de l'existence « s'accomplit alors au profit de l'espèce et non de l'in-« dividu.

« Tous les raisonnements de Platon dans le *Phédon* « s'appuient sur trois axiomes : I. toute chose accom-« plit un cercle, à l'imitation de l'intelligence; II. l'âme « est plus forte que le corps; III. tout être aspire au bien

« et veut durer toujours, soit selon le nombre (κατ' ἀριθμόν, « expression pythagoricienne pour marquer l'individu), « soit selon l'espèce (κατ' εἶδος), soit de l'une et de l'au- « tre manière. Ainsi trois principes : l'intelligence, la « force, le bien. — Enfin les résultats des raisonnements « de Platon sont : 1° toute âme existe toujours là-haut « et ici-bas ; elle descend et elle remonte ; 2° si à cette « vérité, que l'âme peut se séparer du corps, on ajoute « celle-ci, qu'elle est incorporelle, il s'ensuit qu'elle est « immortelle ; car elle ne peut périr comme corporelle, « puisqu'elle ne l'est pas, ni comme incorporelle, puis- « qu'à ce titre elle a une existence indépendante [1]. »

Mythologie.

Le principe avoué du système mythologique des Alexandrins est le symbolisme. Or, le symbolisme repose sur cette supposition que dans toute croyance religieuse il y a deux sens, l'un matériel et apparent, l'autre supérieur et caché, qui est le vrai. Ce double sens de toute croyance religieuse est le fondement du système d'interprétation physique des Ioniens et des Stoïciens, qui

1. Ὅτι ὥρμηται ὁ λόγος ἀπὸ τριῶν ἀξιωμάτων· πρῶτον μὲν τοῦ πάντα κυκλίζεσθαι μιμούμενα τὸν νοῦν, δεύτερον δὲ τοῦ ἰσχυροτέραν εἶναι τὴν ψυχὴν, τρίτον δὲ τοῦ πάντα ἐφίεσθαι τοῦ ἀγαθοῦ καὶ βούλεσθαι ἀεὶ διαμένειν ἢ κατ' ἀριθμὸν ἢ κατὰ εἶδος ἤ τινα μικτὸν τρόπον, ὥστε καὶ ἀπὸ τῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων, νοῦ, δυνάμεως, ἀγαθοῦ.... Ὅτι ἕπεται τῷ λόγῳ εν μὲν, τὸ πᾶσαν ἀεὶ ψυχὴν ποτὲ μὲν ἄνω μένειν, ποτὲ δὲ κάτω, καὶ καθόδους ἀποδιδόναι καὶ ἀνόδους· ἕτερον δὲ εἰ προστεθείη, τὸ ἀσώματον εἶναι πρὸς τῷ χωριστῷ τὴν ψυχὴν, ἀθάνατον εἶναι ἄν· οὔτε γὰρ ὡς σωματικὴ φθαρείη ἂν, εἴπερ ἀσώματος. οὔτε ὢν ἀσώματος, εἴπερ χωριστή.

fait des divinités populaires autant de symboles des phénomènes de la nature, et du système d'interprétation historique d'Évhémère qui concevait ces mêmes divinités comme des symboles d'êtres humains divinisés. La plupart des divinités antiques sont explicables par la nature et par l'histoire. Mais plus d'une divinité échappe à ces deux modes d'interprétation. On ne voit pas, par exemple, de quel phénomène naturel la *Pallas* athénienne est la représentation, ou à quel fait historique elle se rapporte. En supposant donc que cette divinité ne puisse être légitimement expliquée ni dans le système d'Évhémère ni dans celui de l'interprétation physique, il reste ou à chercher une autre explication, ou à déclarer que c'est ici une fable sans aucun sens, ce qui est absolument inadmissible, à moins d'admettre aussi que les Athéniens fussent des imbéciles. L'explication cherchée se présente d'elle-même, si l'on songe qu'il y a encore d'autres objets dignes de l'admiration et du culte des hommes, que les phénomènes de la nature et les héros. Il y a telle qualité, telle vertu de l'âme qui, considérée abstractivement et en elle-même, paraît si utile et si admirable qu'on la rapporte à une origine divine, qu'on la divinise; et la sagesse est de ce nombre. De là peut-être la Pallas athénienne [1]. Ce symbolisme moral et métaphysique a sa vérité comme le symbolisme physique et historique, et, réuni aux deux autres, il forme avec eux un système complet d'interprétation mythologique. Les Alexandrins avaient fait, et avec raison, de la religion de leur temps ainsi interprétée, une partie essentielle de leur philosophie. Car, je vous prie,

1. Sur la Pallas, voyez IIe série, t. Ier, leç. III, p. 55

que peuvent faire les philosophes envers les cultes établis? Ou y croire comme le peuple et s'en tenir au sens apparent, c'est-à-dire abdiquer la philosophie; ou mépriser les croyances populaires comme un amas de superstitions stupides et sans aucun sens, ce qui est peut-être moins philosophique encore; ou bien, sans y croire naïvement comme le peuple et sans les mépriser, essayer de s'en rendre compte. Qu'est-ce en effet que la philosophie, sinon la tentative de se rendre compte de toutes choses, soit des phénomènes et des lois de la nature, soit des phénomènes et des lois de l'humanité[1]? Au lieu donc de rejeter les croyances populaires, les Alexandrins essayèrent de les expliquer par les trois modes d'interprétation que nous avons signalés et surtout par le dernier, le symbolisme moral et métaphysique. Par là ils idéalisaient en quelque sorte les cultes grossiers du paganisme, et donnaient un sens élevé et honnête à des croyances souvent en contradiction avec le sens commun et la morale naturelle. L'honneur, et en même temps le défaut de la haute philosophie[2] avec ses généralisations et ses abstractions, est de ne s'adresser qu'à une très-petite élite. Veut-elle parler à la foule et influer sur les masses? elle n'a qu'une seule ressource: c'est d'emprunter le langage de la religion, et de faire du culte établi, en l'interprétant et en l'épurant, un moyen de propagation pour la vérité. C'est ce qu'entreprirent les Alexandrins. Mais pour cela il fallait souvent sacrifier la lettre à l'esprit, et faire violence au paganisme pour en tirer ou pour lui imposer une signification

1. 2e série, t. I, leç. I.
2. Voyez t. IV, préface de la 2e édit., p. 86.

philosophique. De là tant d'interprétations arbitraires et d'un ridicule extrême, comme nous l'avons dit ailleurs[1], si on les considère sous le point de vue archéologique, mais qui ont une haute importante si on les considère par rapport au dessein général des Alexandrins et au but qu'ils se proposaient. Ce but était grand; mais la route était périlleuse. Porphyre et Proclus y ont fait plus d'un faux pas. Qu'on juge ce qui a dû arriver à Olympiodore au sixième siècle! Cependant, parmi les subtilités des interprétations forcées dont ce commentaire abonde, luit encore de temps en temps un rayon du génie de la grande école métaphysique et morale qui s'éteint dans Olympiodore. C'est à cette lumière que nous allons parcourir les passages mythologiques qui se rencontrent dans ce vieux manuscrit.

Bacchus, fils de Jupiter, mis en pièces par les Titans et rassemblé par Apollon, est une des fables les plus célèbres de la mythologie grecque. Le premier commentaire en offre une explication très-arbitraire, il est vrai, mais dont l'intention manifeste est de donner à cette fable un sens moral. Ce second commentaire reproduit cette même explication, avec des développements nouveaux assez importants. Ce passage est trop mutilé et trop corrompu dans le texte (ms. 1822, fol. 180 recto) pour que nous puissions le traduire; il suffira d'un extrait. — « Jupiter représente le monde dans « sa plus haute unité et dans son principe. Bacchus, « fils de Jupiter, est ce même monde considéré dans « sa réalité actuelle et vivante, et par conséquent dans « sa diversité. En effet, le monde est un par rapport

1. Plus haut, p. 399, etc.

« à son principe, il est multiple et divers dans sa ma- « nifestation; voilà pourquoi il est dit que Bacchus est « indivisible sur le trône de Jupiter[1]. » Jupiter préside donc aux dieux supérieurs, appelés Olympiens, et Bacchus seulement aux Titans. « Bacchus est à la fois « indivisible et divisé; indivisible dans son essence, « divisé dans sa manifestation, comme le tout qui réflé- « chit encore l'unité et qui pourtant n'est qu'un assem- « blage, une juxtaposition de parties. » — « Pourquoi « les Titans conspirent-ils contre Bacchus? Parce que « les Titans sont les puissances inférieures de ce monde, « qui tendent à le faire passer sans cesse à la plus grande « divisibilité des parties. »

« La vie titanique est le symbole de la vie déraison- « nable; les Titans sont en nous le désir aveugle d'indé- « pendance et le goût insensé de n'appartenir qu'à nous- « mêmes et non pas aux êtres supérieurs. Ainsi nous « mettons en pièces Bacchus qui est en nous-mêmes. « Bacchus préside aussi à l'existence par la régénération. « Cette régénération est figurée symboliquement par la « délivrance des Titans enchaînés; Bacchus est l'auteur « de cette délivrance, c'est pourquoi on l'appelle Bacchus « *libérateur*[2]. » Et à cette occasion Olympiodore cite cinq vers d'un hymne d'Orphée à Bacchus, vers qui nous sont connus seulement par ce passage de notre commentaire.

« Les hommes enverront de précieuses hécatombes
« Dans toutes les saisons de l'année; ils célébreront des orgies
« Pour obtenir la délivrance de leurs criminels ancêtres.

1. Ὁ Διόνυσος ἐν μὲν τῷ θρόνῳ τοῦ Διὸς ἀμέριστος.
2. Ὅτι ὁ Διόνυσος λύσεως ἐστὶν αἴτιος· διὸ καὶ Λύσιος.

« Pour toi, qui règnes sur eux, tu délivreras ceux que tu voudras
« De la peine amère et des agitations sans fin [1].

Dans la variété des rôles que la mythologie ancienne faisait jouer à Bacchus, elle n'avait pas oublié celui du soleil. Olympiodore s'explique ainsi à cet égard : « Le « soleil, comme Jupiter, est le roi des dieux ; comme « Apollon, il secourt Jupiter dont il est immédiatement « voisin, et rassemble les parcelles éparses de Bacchus ; « et on peut le considérer comme Bacchus en tant que « dispersé autour du monde [2]. »

Olympiodore revient plusieurs fois à ce mythe de Bacchus et le développe par son rapport avec d'autres mythes. « Bacchus se répand dans toutes les parties de « l'univers qu'il anime. Mais Apollon, dieu qui purifie, « véritable sauveur de Bacchus, réunisssant les morceaux « de ce dieu dispersé, l'élève au-dessus de ce monde ; et « c'est pour cela qu'il est célébré sous le nom de *Diony-« sodote* [3]. L'âme qui descend dans le monde, c'est Pro-« serpine. Dans Bacchus, elle se divise sous la loi du « monde visible. Dans Prométhée et les Titans, elle revêt « les liens du corps ; dans Hercule, elle croît en force et

1. Ἄνθρωποι δὲ τελήεσσας ἑκατόμβας
Πέμψουσιν πάσῃσιν ἐν ὥραις ἀμφιέτῃσιν,
Ὄργιά τ' ἐκτελέσουσι, λύσιν προγόνων ἀθεμίστων
Μαιόμενοι· σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὕς κ'ἐθέλῃσθα
Λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.

2. . . . . . . Κάλλιον δὲ τὸν ἥλιον ὡς μὲν Δία βασιλέα ποιεῖν, ὡς δὲ Διόνυσον περὶ τὸν κόσμον διῃρημένον, ὡς δὲ Ἀπόλλωνα μέσον συνάγοντα μὲν τὴν Διονυσιακὴν διαίρεσιν, τῷ δὲ Διῒ παριστάμενον...

3. Ὁ γὰρ Διόνυσος..... εἰς τὸ πᾶν ἐμερίσθη· ὁ δὲ Ἀπόλλων συναγείρει τε αὐτὸν καὶ ἀνάγει, καθαρτικὸς ὢν θεὸς, καὶ τοῦ Διονύσου σωτὴρ ὡς ἀληθῶς, καὶ διὰ τοῦτο Διονυσοδότης ἀνυμνεῖται.

« brise ses liens ; dans Apollon et dans Pallas libératrice, « elle rasemble ses parties dispersées. Épurée par la vraie « philosophie, elle s'élève à son principe avec le secours « de Cérès [1]. — Ceux-là seuls qui cultivent véritablement « la philosophie, c'est-à-dire qui la cultivent avec persé- « vérance et dans un esprit de purification, aspirent sans « cesse à briser leurs liens. C'est à Prométhée qu'ils doi- « vent cette pensée d'avenir, et à Hercule la force néces- « saire pour l'accomplir [2]. — La férule est le symbole du « monde matériel et divisible, parce que c'est une espèce « bâtarde ; car cette plante est à la fois ligneuse et non « ligneuse ; ou plutôt à cause de son peu de densité. « Voilà pourquoi c'est elle que les Titans présentent à « Bacchus à la place du sceptre de son père, et c'est par « elle qu'ils l'attirent à la divisibilité. Les Titans portent « eux-mêmes des férules, et Prométhée dérobe le feu « dans une férule, c'est-à-dire qu'il fait descendre la « lumière dans le monde, ou qu'il introduit l'âme dans « le corps, ou qu'il appelle dans la nature la clarté « divine, laquelle est tout entière incréée. Voilà encore « pourquoi Socrate, dans le *Phédon*, appelle les hommes « vulgaires *porteurs de férule*, d'après Orphée, c'est-à-

1. Ὅτι χορικῶς μὲν εἰς γένεσιν κάτεισιν ἡ ψυχὴ, Διονυσιακῶς δὲ μερίζεται ὑπὸ τῆς γενέσεως, Προμηθείως δὲ καὶ Τιτανικῶς ἐγκαταδεῖται τῷ σώματι· λύει μὲν οὖν ἑαυτὴν Ἡρακλείως ἰσχύσασα, συναιρεῖ δὲ δι' Ἀπόλλωνος καὶ τῆς σωτείρας Ἀθηνᾶς· καθαρτικῶς δὲ τῷ ὄντι φιλοσοφοῦσα, ἀνάγει εἰς τὰ οἰκεῖα αἴτια ἑαυτὴν μετὰ τῆς Δήμητρος.

2. Ὅτι μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, ὅ ἐστιν ἀκλινῶς τε καὶ καθαρτικῶς, οὗτοι μάλιστα καὶ ἀεὶ λύειν προμηθοῦνται· τὸ μὲν προμηθεύεσθαι παρὰ τοῦ Προμηθέως ἔχοντες, τὸ δὲ ἀεὶ καὶ μάλιστα παρὰ τοῦ Ἡρακλέους· τὸ γὰρ ἀδιάλειπτον καὶ σύντονον ἰσχυροποιεῖ τὴν λύσιν.

« dire assujettis à la vie des Titans [1]. Bacchus est le sym-
« bole du philosophe qui cherche à se dégager des liens
« du monde et qui ramène la diversité à l'unité [2]. Platon
« honore le philosophe par le nom de Bacchus, comme
« l'intelligence par celui de Dieu. »

L'esprit de la mythologie alexandrine est visible dans tous les passages de ce commentaire que nous venons de citer sur le mythes de Bacchus. Tantôt elle part de la philosophie spéculative pour éclairer les mythes consacrés, tantôt elle part de ces mythes pour en tirer une philosophie sublime. Ce double procédé est expressément indiqué dans les lignes qui suivent. — « Il faut partir « de mythes divins (θείων αἰνιγμάτων) et développer la vé-« rité qu'ils renferment, ou bien il faut y ramener la « discussion philosophique comme dans un port (ὁρμίζε-« σθαι) et se reposer dans la lumière qu'ils lui prêtent, « ou encore il faut suivre cette double marche comme « Socrate dans le *Phédon*. » — Je demande la permission de citer encore le morceau suivant, où Olympiodore compare les divers degrés de vertu que nous avons fait

1. Ὅτι ὁ νάρθηξ σύμβολόν ἐστι τῆς ἐνύλου δημιουργίας καὶ μεριστῆς, ὡς ψευδώνυμον εἶδος· ξύλον γὰρ καὶ οὐ ξύλον· κάλλιον δὲ διὰ τὴν ὅτι μάλιστα διεσπασμένην συνέχειαν· ὅθεν καὶ Τιτανικὸν τὸ φυτόν· καὶ γὰρ τῷ Διονύσῳ προτείνουσιν αὐτῷ ἀντὶ τοῦ πατρικοῦ σκήπτρου, καὶ ταύτῃ προκαλοῦνται αὐτὸν εἰς τὸν μερισμόν. Καὶ μέντοι ναρθηκοφοροῦσιν οἱ Τιτᾶνες, καὶ ὁ Προμηθεὺς ἐν νάρθηκι κλέπτει τὸ πῦρ, εἴτε τὸ οὐράνιον φῶς εἰς τὴν γένεσιν κατασπῶν, εἴτε τὴν ψυχὴν εἰς τὸ σῶμα προάγων, εἴτε τὴν θείαν ἔλλαμψιν ὅλην ἀγέννητον οὖσαν εἰς τὴν γένεσιν προκαλούμενος. Διὰ δὴ τοῦτο καὶ ὁ Σωκράτης τοὺς πολλοὺς καλεῖ ναρθηκοφόρους Ὀρφικῶς, ὡς ζῶντας Τιτανικῶς.

2. Ὁ δὲ ζῶν Διονυσιακῶς ἤδη πέπαυται πόνων καὶ λέλυται τῶν δεσμῶν..... ὁ δὲ τοιοῦτος ὁ καθαρτικός ἐστι φιλόσοφος.

connaître plus haut aux divers degrés d'initiation dans les mystères :

« Dans les cérémonies saintes on commençait par les « lustrations publiques (καθάρσεις πάνδημοι) ; ensuite ve- « naient les purifications plus secrètes (ἀπορρητότεραι) ; à « celles-ci succédaient les réunions (συστάσεις) ; puis les « initiations elles-mêmes (μυήσεις) ; enfin les intuitions « (ἐποπτεῖαι). Les vertus morales et politiques corres- « pondent aux lustrations publiques ; les vertus purifi- « catrices qui nous dégagent du monde extérieur, aux « purifications secrètes ; les vertus contemplatives, aux « réunions ; les mêmes vertus dirigées vers l'unité, aux « initiations ; enfin l'intuition pure des idées à l'intuition « mystique. »

« Le but des mystères est de ramener les âmes à leur « principe, à leur état primitif et final, c'est-à-dire à la « vie en Jupiter, dont elles sont descendues avec Bacchus « qui les y ramène ; ainsi l'initié habite avec les dieux, se- « lon la portée des divinités qui président à l'initiation. »

« Il y a deux sortes d'initiations ; les initiations de « ce monde, qui sont pour ainsi dire préparatoires, et « celles de l'autre qui achèvent les premières. »

« La philosophie et la mythologie ont une entière ana- « logie. Celui qui s'applique sans ardeur à la philosophie « n'en recueille point les fruits ; comme celui qui s'arrête « au degré vulgaire de l'initiation, n'en obtient pas les « avantages. » — « Quand Socrate dit que l'âme est en- « sevelie dans la fange, cela signifie qu'elle s'abandonne « et cède aux choses extérieures, qu'elle se fait corps, « pour ainsi dire. Quand il dit qu'elle est reçue parmi « les dieux, il entend qu'elle vit de la même manière et

« sous la même loi que les dieux. » A cette occasion Olympiodore cite ce vers des oracles :

« Ils reposent au sein de Dieu, portant des flambeaux resplendissants. »

Ἔν τε θεῷ κεῖνται, πυρσοὺς ἕλκοντες ἀκμαίους.

Je termine par ce court mais intéressant passage, sur la manière dont les différents philosophes alexandrins concevaient les rapports de la religion et de la philosophie : « Les uns donnent le premier rang à la philosophie, « comme Porphyre, Plotin et beaucoup d'autres ; les « autres à la religion, comme Jamblique, Syrien, Proclus, « et en général tous les Hiératiques. Platon, qui a com- « pris les arguments des deux partis, les ramène tous à « une vérité unique. »

Si nous ne nous abusons, ces extraits que nous aurions pu multiplier, nous font entrer profondément dans l'esprit de la mythologie alexandrine, et sous ce point de vue nous n'hésitons pas à y attacher une grande importance.

Histoire de la philosophie.

Le seul document nouveau que nous rencontrons sur les premiers temps de la philosophie grecque est le morceau orphique, authentique ou non, que nous avons cité. Nous répétons que les cinq vers dont il se compose ne sont que dans notre commentaire [1]. Il faut négliger quelques autres vers orphiques qui sont ailleurs, ainsi que plusieurs λόγια, de peu d'intérêt. Rien de fort curieux non plus sur les philosophes antérieurs à Platon et à Aristote, ni sur leurs successeurs immédiats,

1. C'est de là qu'Hermann les a tirés pour la première fois, *Orphica*, p. 509.

si ce n'est le péripatéticien Straton, surnommé *le physicien* [1], sur lequel on trouve ici des renseignements précieux, encore étendus et agrandis par le troisième commentaire. Straton était un adversaire inflexible de l'immortalité de l'âme, et il s'était appliqué à réfuter les raisonnements du *Phédon*. Olympiodore nous a conservé des débris de cette polémique. Nous nous réservons de les recueillir tous avec le plus grand soin, quand nous rendrons compte du troisième commentaire. Pour celui-ci, il éclaire plus particulièrement l'histoire de l'interprétation de Platon dans l'antiquité.

La première chose que nous signalerons est l'expression d'*interprètes attiques*, οἱ Ἀττικοὶ ἐξηγηταί, qui se rencontre ici plusieurs fois. Cette expression indique une classe entière d'interprètes de Platon, antérieurs aux Alexandrins, et appartenant à la patrie et au siècle même de Platon; car, parmi ces interprètes attiques, Olympiodore compte Speusippe et Xénocrate, l'un neveu, l'autre le compagnon fidèle de Platon, et tous deux ses successeurs à l'Académie. Il est possible, il est probable même que cette expression générale « les interprètes attiques, » cache d'autres interprètes que Speusippe et Xénocrate, par exemple Crantor, que Proclus sur le *Timée*, pag. 24, appelle ὁ πρῶτος τοῦ Πλάτωνος ἐξηγητής, *le premier interprète de Platon*, et qui paraît avoir fait une école particulière d'interprètes, d'après le même Proclus sur le *Timée*, pag. 85 : Οἱ περὶ Κράντορα τοῦ Πλάτωνος ἐξηγηταί, bien que la première de ces deux assertions, si souvent répétée [2], soit formellement démentie par les

1. Sur Straton, voy. 2e série, t. II, leç. VIII, p. 189.

2. Par Schoell, entre autres, *Littérature grecque*, t. III, p. 545 : « Crantor fut le premier qui ait écrit un commentaire pour l'expliquer (Platon). »

citations que donne ici Olympiodore des commentaires de Xénocrate et de Speusippe, soit sur Platon en général, soit en particulier sur le *Phédon*. Il serait intéressant de connaître le caractère de ces anciens interprètes qui avaient entendu Platon lui-même, et en quoi ils diffèrent des commentateurs de l'école d'Alexandrie. Pour cela il faudrait rassembler dans tous les commentaires subsistants les moindres vestiges de ces Ἀττικοὶ ἐξηγηταί, et, en rapprochant tous ces passages, en tirer de légitimes inductions sur le caractère de la première Académie, encore moins connue que la seconde. Pour concourir à ce travail, nous rapporterons ici les moindres citations d'Olympiodore sur les interprètes attiques, sur Speusippe et Xénocrate.

On connaît cet admirable passage du *Phédon* où Socrate établit que la vertu n'est pas l'échange, mais la purification des passions : « Mon cher Simmias, songe « que ce n'est pas un très-bon échange pour la vertu que « d'échanger des voluptés pour des voluptés, des tris- « tesses pour des tristesses, des craintes pour des craintes, « et de mettre, pour ainsi dire, ses passions en petite « monnaie ; que la seule bonne monnaie, Simmias, contre « laquelle il faut échanger tout le reste, c'est la sagesse ; « qu'avec celle-là on achète tout, on a tout, force, tem- « pérance, justice ; qu'en un mot, la vraie vertu est avec « la sagesse, indépendamment des voluptés, des tris- « tesses, des craintes et de toutes les autres passions ; « tandis que, sans la sagesse, la vertu qui résulte des « transactions des passions entre elles, n'est qu'une vertu « fantastique, servile, sans vérité ; car la vérité de la « vertu consiste précisément dans la purification de toutes « les passions, et la tempérance, la justice, la force et la

« sagesse elle-même sont des purifications[1]. » Or, nous avons vu que, dans la classification des vertus, les Alexandrins reléguaient les vertus dont il est ici question, la sagesse, la force, la tempérance et la justice, au rang de ces vertus inférieures qu'ils appelaient *vertus politiques*. Il paraît que les interprètes attiques étaient moins exigeants, et qu'ils trouvaient ces quatre vertus suffisantes à la perfection et à la purification de l'âme : ὅτι (parag. ρξά.) οἱ μὲν Ἀττικοὶ ἐξηγηταὶ πάσας τὰς ἐνταῦθα (sub. ἀρετὰς) τελείας καὶ καθαρτικὰς ποιοῦσιν. Et Olympiodore ajoute : Καὶ τὰ πάθη νοοῦσιν, ὅσα συνεῖναι δύναται τῇ καθαρτικῇ ζωῇ· οἷον ἡδονὴν μὲν τὴν ἐπὶ τῷ χωρισμῷ εὐφροσύνην, φόβον δὲ τὴν τελείαν φυγὴν τῶν ἐκτός, c'est-à-dire que les interprètes attiques admettaient les passions compatibles avec les vertus en question, par exemple les plaisirs de l'âme et de la vertu, le plaisir de se sentir affranchi de l'esclavage et la crainte de retomber sous cet esclavage; ce qui semblerait indiquer, si notre interprétation est légitime, qu'ils n'affectaient point une morale aussi subtile que celle des Alexandrins, et qu'ils admettaient les passions en les épurant, théorie beaucoup plus conforme à celle de Platon dans le *Philèbe*, et même dans le *Phédon*.

Les interprètes attiques sont encore cités dans un autre passage de ce commentaire. Il s'agit de cette phrase du *Phédon*, « que toutes les guerres viennent du dé-« sir d'amasser des richesses[2]. » Les commentateurs alexandrins avaient un peu subtilisé sur le sens du mot πλοῦτος, *richesse*, et sur le motif de la cupidité, qui se remarque en effet dans la plupart des hommes de guerre. Selon les interprètes attiques, la vraie raison pour

1. Voyez t. Ier de notre traduction, p. 210.

2. *Ibid.*, p. 29.

laquelle les gens de guerre aiment l'argent est bien naturelle ; c'est qu'ils en ont besoin pour faire la guerre : οἱ δὲ Ἀττικοὶ ἐξηγηταὶ, ἐπειδὴ ὀργάνοις χρῶνται τοῖς χρήμασι πάντες οἱ πολεμοῦντες.

Diogène de Laërte ne dit pas que Speusippe ni Xénocrate eussent composé des commentaires sur les écrits de leur maître ; mais dans la liste qu'il donne de leurs ouvrages, il en est quelques-uns, par exemple *le Traité sur l'âme*, περὶ ψυχῆς, où Speusippe et Xénocrate pouvaient avoir commenté certaines opinions avancées dans le *Phédon*, sans avoir consacré un commentaire spécial à ce dialogue. Le passage suivant d'Olympiodore ne lève point cette difficulté. Il est si important à tous égards que je crois devoir le donner tout entier : « Parmi les philosophes, les uns font l'âme immortelle, en comprenant dans « cette immortalité le principe vital (μέχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως), « comme Numénius ; les autres, comme Plotin s'exprime « quelque part, y comprennent notre nature physique « (μέχρι τῆς φύσεως) ; ceux-ci comprennent la partie irrai- « sonnable de notre être (τῆς ἀλογίας), comme Xénocrate « et Speusippe parmi les anciens, Jamblique et Plutarque « parmi les modernes ; ceux-là y comprennent seulement « la partie raisonnable, comme Proclus et Porphyre ; « d'autres enfin immortalisent l'âme tout entière, absor- « bant les parties dans le tout. » Paragr. ροδ' : Ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος· οἱ δὲ μέχρι τῆς φύσεως, ὡς Πλωτῖνος ἔνι ὅπου· οἱ δὲ, μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος, τῶν δὲ νεωτέρων Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος· οἱ δὲ μέχρι μόνης τῆς λογικῆς, ὡς Πρόκλος καὶ Πορφύριος· οἱ δὲ μέχρι μόνου τοῦ νοῦ· φθείρουσι γὰρ τὴν δόξαν, ὡς πολλοὶ τῶν Περιπατητικῶν· οἱ δὲ μέχρι τῆς ὅλης ψυχῆς· φθείρουσι γὰρ τὰς μερικὰς εἰς τὴν ὅλην. A la rigueur,

Xénocrate et Speusippe pourraient avoir, dans le traité cité par Diogène περὶ ψυχῆς, exprimé l'opinion que l'immortalité de l'âme comprend jusqu'à sa partie irrationnelle, par exemple la sensibilité, l'imagination, l'opinion, etc.; mais le passage qui suit indique un peu plus un commentaire spécial sur le *Phédon*.

Platon avait dit : « Je n'ose alléguer ici cette maxime enseignée dans les mystères, que nous sommes ici-bas comme dans un poste, et qu'il nous est défendu de le quitter sans permission [1]. » Ὡς ἔν τινι φρουρᾷ est une métaphore, sur le sens de laquelle les interprètes n'étaient pas d'accord. Olympiodore adopte l'opinion de Xénocrate; et celui-ci, à ce qu'il paraît, interprétait la phrase de Platon par l'exposition de ce qui se passait dans les mystères, c'est-à-dire du mythe de Bacchus où les Titans, adversaires de ce dieu, représentent le monde et la vie passionnée, qui tendent à entraîner l'âme divine dans la division et les troubles inhérents à la matière. La vie titanique est donc l'image mystique de la situation où nous sommes en ce monde, c'est le poste où nous avons été mis, et qu'il ne nous faut pas déserter. Paragr. ά : Ἡ φρουρὰ... ὡς Ξενοκράτης (φησὶ), Τιτανική ἐστι καὶ εἰς Διόνυσον ἀποκορυφοῦται. Et cette explication de Xénocrate ne devrait pas nous faire regarder le commentaire dont elle peut être un fragment, comme étant déjà imbu du mysticisme alexandrin. Puisque Platon parle lui-même de mystères dans la phrase en question, il était tout naturel que le disciple, pour expliquer la pensée du maître, développât le sens vrai ou faux des mystères indiqués.

1. T. Ier de notre traduction, p. 20.

Quoi qu'il en soit, ces citations ou plutôt ces allusions ne démontreraient point l'existence de commentaires sur le *Phédon*, composés par Speusippe et par Xénocrate, sans cette expression générale de οἱ Ἀττικοὶ ἐξηγηταί, laquelle dans son contraste avec celle de οἱ νεώτεροι, appliquée aux commentateurs venus plus tard, semble bien indiquer, non des philosophes qui ont expliqué incidemment telle ou telle pensée de Platon, mais une classe de commentateurs réguliers. Sans doute on peut dire que ces données, faibles en elles-mêmes, ont d'autant moins d'autorité qu'elles se trouvent seulement dans un auteur du sixième siècle. Mais je répondrai que cet auteur avait certainement sous les yeux les commentaires, encore subsistants à cette époque, de Proclus, de Jamblique, de Porphyre et d'autres philosophes antérieurs dont nous parlerons tout à l'heure, auxquels Olympiodore aura très-vraisemblablement emprunté ses citations des interprètes attiques. Parce qu'un renseignement, très-admissible en lui-même, se trouve seulement dans un écrivain peu considérable, ce n'est pas une raison suffisante pour le rejeter; car ce renseignement peut venir des sources les plus pures et des écrivains les plus sûrs, par une suite non interrompue d'emprunts légitimes. Je suppose, par exemple, que nous ayons perdu l'excellent commentaire d'Alexandre d'Aphrodisée sur la *Métaphysique* d'Aristote, et que nous en fussions réduits au commentaire encore inédit d'Asclépius de Tralles, qui est du sixième siècle comme l'ouvrage d'Olympiodore : ce commentaire, d'une époque de décadence, nous fournit plus d'un document intéressant que nous rejetterions peut-être s'il n'y ait que là, et qui pourtant se trouve

aussi dans Alexandre d'Aphrodisée, auquel Asclépius l'a visiblement emprunté. De même, je ne consens point à rejeter comme dépourvus de toute valeur les renseignements qu'Olympiodore vient de nous donner sur l'école primitive des commentateurs attiques de Platon ; et je ne sais à ces renseignements qu'un seul défaut, leur extrême brièveté qui excite la curiosité au lieu de la satisfaire.

Olympiodore nous fournit aussi des indications bien courtes sur deux autres interprètes de Platon, appelés Onétor et Patérius.

Platon avait dit : « Les véritables philosophes doivent penser et se dire entre eux : il n'y a qu'un sentier détourné qui puisse guider la raison dans ses recherches[1]... » Quels sont ces philosophes ? dit Olympiodore : « Si ce sont « de vrais philosophes, comment sont-ils sujets aux pas- « sions du commun des hommes ? s'ils ne sont encore « que novices, pourquoi les appeler véritables philoso- « phes ? La seconde question est d'Onétor et d'Atticus ; la « première, de Patérius et de Plutarque » : Εἰ μὲν γὰρ οἱ γνήσιοι φιλόσοφοι, πῶς ὑπομένουσι τὰ τῶν πολλῶν πάθη ; εἰ δὲ οἱ προκόπτοντες, πῶς γνήσιοι καλοῦνται ; τοῦτο μὲν οὖν φασι Ὀνήτωρ καὶ Ἀττικὸς, ἐκεῖνα δὲ Πατέριος καὶ Πλούταρχος.

Quel était cet Onétor ? à quelle époque vivait-il ? C'est ce que ce passage ne nous apprend pas, ni ceux de Diogène où ce nom se rencontre, II, 114, III, 9.

Nous n'en savons pas davantage sur Patérius ; mais comme il est cité plusieurs fois dans ce commentaire, on peut inférer au moins qu'il avait fait un commentaire spécial sur le *Phédon*. Il en est question au paragraphe ά, sur le

1. P. 204 de notre traduction.

sens de la φρουρά. Il est cité deux fois au paragraphe ρλέ (135). Platon, en montrant que toutes les passions viennent du corps, avait dit « que celui qui aime son corps, aime aussi l'argent et le pouvoir [1]. » Harpocration, d'après Olympiodore, dans ce second commentaire comme dans le premier, avait élevé là-dessus cette difficulté : pourquoi Platon ne rapporte-t-il pas aussi à l'amour du corps l'amour du plaisir, et n'ajoute-t-il pas aux mots φιλότιμος et φιλοχρήματος, le mot φιλήδονος? Olympiodore dans le premier commentaire nous fait connaître, sur cette petite et insignifiante question, la solution de Proclus et celle d'Ammonius. Ici il ne parle ni d'Ammonius ni de Proclus ; il dit seulement que d'autres interprètes ont donné cette raison de l'omission du mot φιλήδονος, que déjà plus haut Platon a insisté sur le danger du plaisir ; mais il déclare adopter la solution de Patérius, qui échappe, dit-il, à cette difficulté, en prétendant que les mots φιλοχρήματος καὶ φιλήδονος ne se rapportent pas à φιλοσώματος, mais bien au faux philosophe, et que, si le faux philosophe peut faire des dupes en cherchant l'honneur et l'argent, il ne le peut plus quand il cherche les plaisirs, qu'exclut évidemment la gravité philosophique. Cette interprétation, ajoute Olympiodore, sauve encore une autre difficulté ; comment celui qui aime les honneurs peut-il aimer aussi son corps, qu'il est prêt à sacrifier à son ambition ? On avait mal résolu cette difficulté, selon Olympiodore, parce qu'on ne connaissait pas la solution de Patérius. Paragraphe ρνέ (155). Ὁ δὲ Πατέριος ἐκφεύγει τὴν ἀπορίαν, λέγων, τὸν φιλοσοφεῖν προσποιούμενον ἢ διὰ τιμὴν ἢ διὰ κέρδος προσποιεῖσθαι, οὐδεὶς δὲ δι' ἡδονήν, διὰ τὸ σεμνὸν τῆς φιλοσοφίας.... Διαφεύγει δὲ

1. *Ibid.*, p. 208.

αὕτη ἡ ἐξήγησις καὶ ἄλλην ἀπορίαν· πῶς γὰρ φιλοσώματος ὁ φιλότιμος ; πρoΐεται γὰρ τὸ σῶμα διὰ τιμὴν, ἣν ἐπιλύεται μαλακώτερον, ὡς ἐπιλαθόμενος τῆς Πατερίου ἐξηγήσεως. Le mot plusieurs fois répété d'ἐξήγησις ne peut laisser aucun doute sur la nature de l'ouvrage de Patérius ; ce devait être un commentaire spécial du *Phédon*, ou tout au moins une explication sur des questions platoniciennes. Voilà donc deux personnages à ajouter au catalogue des Platoniciens, dressé par Fabricius, et si fort enrichi par Harlès, d'après Heumann (*Bibliot. Græc.* ed. Harles. lib. III, cap. IV).

Il a été question plusieurs fois d'Harpocration dans le premier commentaire ; et dans celui-ci il est cité si souvent avec les expressions ἐξήγησις et ἐξηγηταί, qu'il est à peu près impossible de se refuser à admettre que cet Harpocration ait été un commentateur du *Phédon*. Il est nommé deux fois au paragraphe ρλέ (135) ci-dessus mentionné, au paragraphe ρμέ (145), au paragraphe ρξά, et au paragraphe ρμζ' — ὁ μὲν οὖν Ἁρποκρατίων εἴξας καὶ ἐνταῦθα, expression qui semble bien indiquer que Harpocration, avait commenté toutes les parties de notre dialogue. Il est évident qu'il ne s'agit pas ici du rhéteur Harpocration mais bien de l'Harpocration dont parle Suidas (V. Ἁρποκρατίων), philosophe platonicien d'Argos, contemporain et ami de Lucius Vérus, et qui avait écrit un *traité sur Platon*, en 24 livres (ὑπόμνημα εἰς Πλάτωνα ἐν βίβλοις κδ'), et un ouvrage intitulé : *Locutions Platoniciennes* (λέξεις Πλάτωνος).

L'*Atticus* mentionné plus haut est l'Atticus qui vivait sous Marc-Aurèle, au témoignage du Syncelle, et qui avait composé un ouvrage en faveur de Platon contre Aristote, dont Eusèbe nous a conservé plusieurs mor-

ceaux remarquables au liv. XV de la *Préparation évangélique*. Porphyre en parle dans la *Vie de Plotin*, chap. XIV, et il est cité bien des fois dans le commentaire sur le *Timée*, où Proclus, page 93, l'appelle *le maître d'Harpocration*, Ἀττικὸς ὁ τούτου διδάσκαλος, de sorte qu'il est hors de doute que ces deux Platoniciens appartiennent à l'époque des Antonins.

C'est Numénius qui dans ce commentaire ouvre la série des commentateurs néoplatoniciens. Nous savons par Porphyre, dans la *Vie de Plotin*, qu'il était le contemporain de Plotin et d'Amélius ; et Eusèbe, *Préparation évangélique*, liv. XIV, nous a laissé des fragments de son ouvrage, περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημικῶν περὶ Πλάτωνα διαστάσεως. Olympiodore cite deux fois Numénius, au paragraphe α′ sur la φρουρά, et au paragraphe où il rapporte les différentes opinions des philosophes sur l'immortalité de l'âme. On y voit que Numénius étendait l'immortalité ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως. Mais ces deux endroits ne nous donnent pas le droit de conclure que Numénius eût fait un commentaire régulier sur le *Phédon ;* et nos deux citations auront été probablement empruntées au grand ouvrage qu'il avait consacré à la défense de Platon contre ses successeurs de la seconde académie.

Ruhnken a tiré d'un passage de ces scholies l'induction que Longin avait composé un commentaire sur le *Phédon*. Longin est cité, il est vrai, à côté d'Harpocration dans la question sur les causes des guerres[1]; mais la seule opinion qu'Olympiodore rapporte du célèbre critique, c'est qu'il appelait les richesses choses extérieures, τὰ ἐκτὸς πάντα χρήματα καλεῖ.

1. Plus haut, p. 452.

Olympiodore nous apprend que Porphyre distinguait, ἐν τῷ ὑπομνήματι, deux sortes de création : « l'une « qui est indivisible (et intellectuelle), l'autre qui est ce « monde matériel où règne la division. A la première « préside Bacchus, à l'autre Jupiter ; et chacun d'eux a « sous lui un certain nombre de dieux, une pluralité « dont il est l'unité. Bacchus a sous lui les Titans, et Ju- « piter les dieux olympiens » Οὕτω καὶ Πορφύριος προϋπενόησεν ἐν τῷ ὑπομνήματι· ὅτι οὔσης διττῆς δημιουργίας, ἢ ἀμερίστου ἢ μεμερισμένης, ταύτης μὲν προεστάναι φησὶ τὸν Διόνυσον, διὸ μερίζεσθαι· ἐκείνης δὲ τὸν Δία, καὶ πλῆθος ὑποτετάχθαι οἰκεῖον, τῷ μὲν Ὀλυμπίων θεῶν, τῷ δὲ Τιτάνων· εἶναι δὲ ἑκατέρωθι καὶ μονάδα καὶ τριάδα δημιουργικήν. Nous avons vu aussi dans le paragraphe 174 que Porphyre n'admettait d'autre immortalité que celle de la partie raisonnable de notre être. Maintenant à quel ouvrage de Porphyre est-il fait ici allusion ? ἐν τῷ ὑπομνήματι semble bien supposer un commentaire sur le *Phédon*. Toutefois il serait possible que l'ὑπόμνημα en question fût à la rigueur le *traité sur l'âme*, que Porphyre avait composé contre Boëthe et que mentionnent Suidas (V. Πορφύριος) et Eusèbe (*Préparation évangélique*, lib. XIV, c. 10 et 28).

On trouve encore ici une mention obscure d'un disciple de Porphyre que nous avons déjà rencontré dans les scholies sur le *Philèbe*[1], Théodore d'Asinée, et celle d'un autre platonicien fort peu connu, Démocrite, celui dont il est question dans la *Vie de Plotin*.

Le premier commentaire d'Olympiodore nous avait révélé l'existence d'un commentaire de Jamblique sur le *Phédon*. Il n'en est plus question ici ; mais en revanche

1. Plus haut, p. 286.

nous trouverons tout un passage intéressant du traité περὶ τῶν ἀρετῶν, où Jamblique traite des vertus hiératiques, c'est-à-dire de celles qui prennent naissance dans la partie de l'âme qui se rapporte à la Divinité, vertus qui sont différentes de toutes les autres, fondées seulement sur la nature de l'âme; leur caractère est d'être simples et absolues, probablement parce qu'elles sont parfaites et indépendantes de toutes circonstances passagères. Προστίθησιν ὁ Ἰάμβλιχος ἐν ταῖς περὶ τῶν ἀρετῶν, ὅτι εἰσὶ καὶ ἱερατικαὶ ἀρεταὶ κατὰ τὸ θεοειδὲς ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς, ἀντιπαρελθοῦσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιωδέσιν οὔσαις, ἑνιαῖαι δὲ ὑπάρχουσαι· καὶ ταύτας δὲ ὁ Ἰάμβλιχος ἐνδείκνυται. Le traité auquel appartient ce fragment est probablement le même d'où Stobée [1] aura tiré les divers morceaux de Jamblique sur la vertu.

Nous avions soupçonné, à propos d'un passage du commentaire sur le Gorgias [2], qu'Olympiodore avait sous les yeux des lettres de Jamblique qui ne sont pas venues jusqu'à nous. Ce second commentaire sur le *Phédon* confirme nos conjectures; on y lit ces mots : ὡς αὐτὸς ἐν ἐπιστολαῖς γράφει.

Dans le passage que nous avons cité sur les diverses manières d'entendre l'immortalité de l'âme, Jamblique et Plutarque sont mentionnés comme les deux interprètes modernes qui admettent l'opinion des deux interprètes anciens, Xénocrate et Speusippe, à savoir que l'immortalité comprend jusqu'à la partie irraisonnable de notre être. Il est assez naturel de supposer qu'il s'agit de Plutarque le Chéronéen dans les *Questions platoniciennes*

1. Stob. I, 58; XVII, 9; XLVI, 62, édit. de Gaisford.
2. Plus haut, p. 375.

ou dans le *Traité sur la création de l'âme d'après le Timée*. Mais l'opinion dont il s'agit ne se trouve ni dans l'un ni dans l'autre de ces écrits. Ensuite il est douteux qu'un Alexandrin eût mis Plutarque parmi les commentateurs récents (νεώτεροι) de Platon; et comme dans la phrase d'Olympiodore ce Plutarque est placé après Jamblique, je serais tenté de croire qu'il s'agit de Plutarque, fils de Nestor, le prédécesseur de Syrien à l'école d'Athènes, et l'un des maîtres de Proclus. Au rapport de Marinus (*Vie de Proclus*), ce Plutarque, après avoir lu avec Proclus le *Phédon* de Platon, l'avait engagé à rédiger des remarques qu'ils faisaient ensemble, en lui disant qu'on appellerait un jour ce commentaire, le commentaire de Proclus sur le *Phédon* : Ἔσται καὶ Πρόκλου ὑπομνήματα φερόμενα εἰς τὸν Φαίδωνα. Cette prédiction s'est accomplie, car il n'est plus guère question du maître; et dans le premier commentaire comme dans celui-ci, Olympiodore cite très-fréquemment le commentaire spécial de Proclus sur le *Phédon* dont il serait possible de restituer des parties considérables en recueillant les diverses citations et allusions éparses dans Olympiodore.

Proclus termine la série des commentateurs néoplatoniciens du *Phédon*, cités dans l'ouvrage que nous analysons. Il n'y est pas fait mention de Damascius, qui est cité dans le premier commentaire, ni d'Ammonius, dont Olympiodore ramenait à chaque pas le nom et les opinions avec toute la déférence et le respect d'un disciple.

Résumons les documents nouveaux que nous venons de faire connaître : 1° un fragment orphique de cinq vers; 2° l'indication d'une école de commentateurs attiques de Platon, parmi lesquels Speusippe et Xénocrate; 3° celle

de deux platoniciens d'ailleurs à peu près inconnus, *Onétor* et *Patérius*; 4° un nouveau fragment d'un traité de Porphyre περὶ ψυχῆς; 5° un fragment de Jamblique περὶ ἀρετῶν; 6° la confirmation de l'existence de lettres de Jamblique; 7° de nouveaux passages du commentaire de Syrien ou de Proclus sur le *Phédon*. Il pourrait y avoir sans doute des découvertes plus importantes; mais ce ne sont pas là non plus des révélations à dédaigner. Si à ces renseignements historiques on ajoute l'explication détaillée du mythe de Bacchus, ainsi que la théorie des différents degrés de la connaissance et la classification des vertus, nous aurons sur la morale et la psychologie des Alexandrins, sur le caractère de leur mythologie et sur la chaîne non interrompue de commentateurs intermédiaires, par laquelle ce commentaire du sixième siècle se rattache presque sans aucune solution de continuité à l'enseignement même de Platon dans l'académie, nous aurons, disons-nous, sur tout cela une assez grande quantité de renseignements nouveaux et intéressants pour nous dédommager des soins et du temps que nous ont coûté le déchiffrement et l'analyse de ces vieilles scholies.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER.

Pages.

